

فصلنامه علمی پژوهشی
تحقیقات کلامی
سال سوم، شماره نهم، تابستان ۱۳۹۴

# تحقیقات کلامی

بسم الله الرحمن الرحیم

# فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۹

نویسنده:

جمعی از پژوهشگران حوزه و دانشگاه

ناشر چاپی:

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

# فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۹

## مشخصات فصلنامه

فصلنامه علمی – پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

سال سوم، شماره نهم، تابستان ۱۳۹۴

صاحب امتیاز: انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

مدیر مسئول: هادی صادقی

سردبیر: رضا برنجکار

مدیر اجرایی: موسی اشکوری

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

علی افضلی (دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

رضا برنجکار (استاد دانشگاه تهران)

عبدالحسین خسروپناه (دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

رسول رضوی (استادیار دانشگاه قرآن و حدیث)

ابوالفضل ساجدی (دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره))

محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

علی شیروانی (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

هادی صادقی (دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث)

مترجم چکیده عربی: حیدر مسجدی

مترجم چکیده انگلیسی: سیدلطف ا... جلالی

ویراستار: رامین باباگل زاده

صفحه آرا: معصومه نوروزی

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، فرعی اول سمت چپ،

ساختمان انجمن های علمی حوزه، انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

صندوق پستی: ۱۳۳-۳۷۱۶۵

تلفکس: ۰۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

پیامک: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

سایت:/ www.ikq.ir www.tkalam.ir

پست الکترونیک: Info@tkalam.ir / Info@ikq.ir

قیمت: ۸۰۰۰۰ ریال

ص: ۱

## رتبه علمی فصلنامه

ص:۲

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۲۴/۶/۱۳۸۷ شورای عالی حوزه های علمیه و باتوجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازات علمی، در جلسه مورخ ۲۸/۳/۱۳۹۲ رتبه علمی – پژوهشی به

نشریه تحقیقات کلامی اعطا گردید.

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۲۱/۳/۱۳۸۷ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن های علمی، قطب های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات

قانونی در دانشگاه ها و حوزه های علمیه می باشد

ص: ۳

## راهنمای نویسندگان

۱. موضوع مقاله باید در راستای اهداف فصلنامه و مرتبط با موضوعات علم کلام باشد؛

۲. مقاله نباید پیش تر در نشریات داخلی چاپ شده باشد و یا هم زمان برای استفاده به سایر مجلات علمی ارائه شده باشد؛

۳. در بیان محتوای مقاله، نکات علمی و ادبی زیر حتی المقدور رعایت شده باشد؛

الف) نکات علمی

۱) برخورداری از رویکرد تحقیقی- تحلیلی، ساختار منطقی و مطلوب، سطح علمی مناسب و فصل بندی صحیح مطالب؛

۲) بیان نظرات اساسی مطرح در مسأله، ذکر دیدگاه مخالفان، تجزیه و تحلیل و نقد صحیح و کامل آنها؛

۳) پاسخ گویی به پرسش ها و شبهات مطرح در مسأله؛ ۴) نوآوری در ساختار، محتوا یا روش ارائه؛

۵) تناسب روش و محتوا با عنوان مقاله و ارتباط منطقی بین مباحث؛

۶) برخورداری از رویکرد کلامی و دفاع از آموزه های اعتقادی اسلام؛

۷) استنادات معتبر و کافی؛ ۸) رعایت امانت در نقل قول از افراد.

ب) نکات ادبی

۱) رعایت قواعد دستوری، ادبی و نگارشی از قبیل: بیان مقدمه، ذکر چکیده فارسی (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلید واژه (حداکثر ۷ واژه)، اصول نگارش پی نوشته ها، ذکر فهرست منابع؛

۲) پرهیز از اطناب و ایجاز بی مورد؛ ۳) سادگی و شیوایی در قلم؛

۴. تنظیم حجم مقاله بین ۱۵ تا ۲۰ صفحه (۴۵۰۰ تا ۶۰۰۰ کلمه)؛

۵. مقالات ترجمه شده، در صورت دارابودن نکات بدیع و تازه، با ذکر مشخصات منبع اصلی و مشخصات کامل نویسنده آن امکان چاپ خواهد داشت (ارسال متن اصلی به همراه ترجمه ضروری است)؛

۶. مآخذ باید به شیوه درج سند در متن (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره مجلد: شماره صفحه) باشد و از ذکر اسناد در پاورقی خودداری شود، اما بیان توضیحات ضروری به تشخیص نویسنده در پاورقی مانعی ندارد؛

فهرست منابع در انتهای مقاله و به صورت زیر آورده شود:

۱) ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، ناشر؛

۲) ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام مجله (ایتالیک)، شماره، شماره صفحات؛

۳) ارجاع به سایت: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نشانی سایت.

۷. دریافت مقالات صرفاً از طریق سایت www.tkalam.ir انجام خواهد شد که پس از احراز شرایط مذکور، برای بررسی به هیأت تحریریه فصلنامه ارجاع می شود و در صورت تأیید نهایی مورد استفاده قرار خواهد گرفت. ضمناً مجله هیچ گونه تعهدی نسبت به بازگرداندن مقالات نخواهد داشت؛

۸. مجله در ویرایش مقالات یا تلخیص آنها به گونه ای که در محتوای علمی آنها دگرگونی ایجاد نشود، آزاد است؛

۹. مقاله باید با فرمت word و با فونت B Zar و اندازه قلم ۱۴ ارسال شود؛

۱۰. ارسال حکم کارگزینی هیأت علمی برای درج رتبه علمی نویسندگان، ضروری است؛

۱۱. نویسنده یا نویسندگان مقاله باید نشانی، تلفن همراه و پست الکترونیک خود را برای ارتباط بعدی به مجله اعلام نماید.

۱۲. درصورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، همه آن ها می بایست مسئولیت مقاله را کتباً بپذیرند و به مجله اعلام کنند.

یادآوری:

۱- در مواردی که نویسنده ها چند نفر باشند بعد از نام اولین نویسنده و بعد از حرف عطف (وَ) سه نقطه(...) آورده شود.

۲- در درج تاریخ چاپ، فقط سال قمری مانند (۱۴۱۴ق) با (ق) ذکر شود و در میلادی و شمسی نیازی به درج حرف (م) و (ش) در کنار سال نیست.

ص: ۴

## فهرست

ص: ۵

ص: ۶

## عقلانیت و دین داری: دفاع از سازگاری

### اشاره

سیدعلی طالقانی(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۳/۰۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۶/۱۴

### چکیده

به ادعای برخی روشن فکران معاصر، عقلانیت و معنویت از نیازهای غیرقابل چشم پوشـی بشر است، در حالی که دین داری نه تنها از نیازهـای بشـر نیست، که خود مـانعی است بر سـر راه تـأمین برخی از آن هـا. دین داری با عقلانیت قابل جمع نیست، و چون نمی توان از عقلانیت چشم پوشـید، لاجرم باید از معنویتِ دین دارانه دست شـست. در این مقالهٔ کوتاه، تنها به بررسی یک بخش از این ادعا می پردازیم: ادعای امتناع جمع دین داری و عقلانیت. توضـیح خواهیم داد که دین داری، به معنی عام کلمه، نسبت به عقلانیت و عـدم عقلانـیت خنثـاست؛ اگرچه دین داری، مسـتلزم اطـاعت محض است، مسـتلزم اطـاعت کورکورانه و بی مبنا نیست؛ و آنچه با عقلانیت ناسازگار است، اطاعت کورکورانه و بی مبناست و نه اطاعت محض.

### واژگان کلیدی

عقلانیت، معنویت، دین داری، اطاعت، روشن فکری.

---

۱- عضو هیأت علمی مرکز تخصصی آخوند خراسانی (مشهد)

ص: ۷

## متن مقاله

چنـدی است که برخی روشن فکران (ملکیـان، ۱۳۸۵ و ۱۳۸۷)(۱) بـا طرح ادعـای امتنـاع جمع دین داری و عقلاـنیت، به دفـاع از معنویت بـدون دین داری پرداخته انـد. به زعم ایشـان، عقلاـنیت و معنویت از نیازهای غیرقابل چشم پوشـی بشـر است، در حالی که دین داری نه تنهـا از نیازهـای بشـر نیست، که خود مـانعی است بر سـر راه تأمین نیاز به عقلانیت. از این منظر، دین داری با عقلانیت قابل جمع نیست. از این رو اگرچه التزام به بسیاری از ادیان می تواند گونه ای از معنویت را برای شخص به ارمغان آورد، این گونه معنویتِ دین دارانه قابل جمع با عقلانیت نیست؛ و چون نمی توان از عقلانیت چشم پوشـید، لاجرم باید از معنویت دین دارانه دست شست. بر اسـاس این ادعـا، دین داری مسـتلزم تبعیت محض و بی چون و چرا در باورهـاست، و تبعیتِ محض و بی چـون و چرا در باورها با عقلانیت ناسازگار است. پس نمی توان دین داری را با عقلانیت جمع کرد؛ در حالی که معنویتِ بـدون دین داری مسـتلزم تبعیت محض نیست و بـا عقلاـنیت قابـل جمع است. پس بایـد از دین داری و معنویت هـای دین دارانه به نفع معنویت های عاری از دین داری دست کشید.

من در اینجـا تنهـا به بررسـی یـک بخش از این ادعـای چندبخشـی می پردازم: ادعای ناممکن بودن جمع دین داری و عقلانیت. در ادامه، انکار امکانِ جمع دین داری و عقلانیت را «ناسازگارگرایی» و پـذیرش امکان آن را «سازگارگرایی» می خوانم. ناسازگارگرا ادعایی موجّهاتی (modal) دارد، و نه صرفاً ادعایی ناظر به امر واقع (factual). ادعای ناسازگارگرا تنها این نیست که دین داری تـاکنون بـا عقلاـنیت جمـع نشـده است، یـا دین داری در آینـده بـا عقلاـنیت جمع نمی شود؛ ادعـا این است که ممکن نیست (not possible) دین داری بـا عقلاـنیت جمـع شود. در برابر این دیـدگاه، سازگـارگرایی قرار دارد که ادعـا می کنـد ممکن است دین داری بـا عقلاـنیت جمـع شود، و نه آنکه دین داری بـا عقلاـنیت جمع شـده است، یـا خواهـد شـد. بـدین ترتیب، سازگـارگرایی نیز دیدگاهی موجّهاتی است.

در اینجـا مراد راقـم سـطور از «دیـن داری»، تعهـد نظری و عملی بـه آمـوزه هـای یـک دیـن، و از «عقلاـنیت»، تـوجیه نظری (theoretical justification) است. تـوجیه نظری، در برابر تـوجیه عملی (practical justification)، توجیه معطوف به صدق (truth) است.

پذیرش ادعای ناسازگاریِ تدیّن و عقلانیت، و ناممکن دانسـتن جمع دین داری و خردورزی ما را بر سر یک دوراهی قرار می دهد: مسلمانی و تعهد به اسلام در یک سو و عقلانیت و تعهد به آن

---

۱- همین دیدگاه به نحوی محدودتر و کاملاً محتاطانه در جای دیگر (ملکیان، ۱۳۷۹) نیز وجود دارد.

ص: ۸

در سوی دیگر؛ زیرا نمی توان توأمان هم اهل تدین بود و هم اهل تعقل. با تدین، خردورزی تعطیل می شود و با فتح باب خردورزی، راه تدین به پایان می رسد. برای پاس داشتن حرمت عقل و خرد باید دست از مسلمانی شست، و در مقابل، برای مسلمان بودن و ماندن، چاره ای جز وداع با خردورزی و تعقل نیست.

به زعم من، دین داری به معنای عام کلمه یعنی تعهد نظری و عملی به آموزه های یک

دین نسبت به عقلانیت و عدم عقلانیت، خنثا و بی طرف (neutral) است و مستلزم هیچ کدام نیست.

به بیان دیگر، دین داری، فی نفسه، ممکن است عقلانی یا غیرعقلانی باشد. دین داری نه با عقلانیت ناسازگار است و نه با عدم عقلانیت. از هیچ طرف، هیچ ملازمه ای در کار نیست. تدیّن نه مستلزم عقلانیت است و نه مستلزم عدم عقلانیت. دو گونه دین داری ممکن است: دین داری معقول و خردپسند، و دین داری نامعقول و نابخردانه. برخی دین داری ها حریم عقلانیت را پاس می دارد و برخی آن را نقض می کند. در طول تاریخ ادیان، از جمله در تاریخ دین مبین اسلام، نمونه های متعددی از این دو نحوه دین داری ظهور کرده است.

در ادامه، از آن رو که ناسازگارگرا در این بحث، صرفاً امکان جمع دین داری و عقلانیت را انکار می کند، نه امکان جمع دین داری و عدم عقلانیت را، تنها به بررسی امکانِ نخست خواهم پرداخت.

ناسازگارگرا برای دفاع از دیدگاه خود دو راه در پیش رو دارد: یا باید نشان دهد که

مفهوم (concept) دین داری و مفهوم عقلانیت، مشتمل بر عناصر ناسازگار (inconsistent) است، و از این رو ممکن نیست مصادیق آنها با هم جمع شوند؛ و یا آنکه نشان دهد ماهیت (nature) دین داری و ماهیت عقلانیت، مستلزم ویژگی های غیرقابل جمع (incompatible properties) هستند. به نظر نمی رسد راهی جز این دو برای نشان دادن ناسازگاری وجود داشته باشد.

نیاز به توضیح نیست که شهوداً (intuitively) هیچ ناسازگاری مفهومی میان دین داری و عقلانیت وجود ندارد. گویا ناسازگارگرا نیز مدعی ناسازگاری مفهومی نیست. ادعای او این است که: ماهیت دین داری مستلزم ویژگی ای است که با وفاداری به عقلانیت قابل جمع نیست. ویژگی مورد نظر، اعتماد (trust) و اطاعت (obedience) است. بر پایه این تلقی،

ص: ۹

a. دین داری مستلزم اطاعت عقیدتیِ کورکورانه و بی مبنا و اساس است.(۱) و

b. عقلانیت مستلزم عدم اطاعت عقیدتیِ کورکورانه و بی مبنا و اساس است.

روشن است که پذیرفتنِ توأمان a و b ما را از پـذیرش امکان جمع دین داری و عقلانیت ناتوان می سازد. اما a به وضوح نادرست و غیرقابـل دفـاع اسـت. بـه نظر می رسـد دیـن داری بـه طـور عـام و مسـلمانی بـه طـور خـاص، مسـتلزم اعتمـاد (trust) و اطـاعت (obedience) است، اما به هیچ وجه مستلزم اعتماد و اطاعتِ کور (blind) و بی مبنا (groundless) نیست. اعتماد معرفتی و اطـاعتِ فکری و عقیـدتی، ضـرورتاً کور نیست، بلکه ممکن است آگاهـانه (informed) و معقول و موجّه باشـد. چنـانچه اعتماد معرفتی و اطـاعتِ عقیـدتی بـا اسـتدلال های عقلانی یا دیگر منابع معتبرِ معرفتی پشتیبانی شـده، از طریق منابع معرفتی معتبر نیز نقض نشود، معقول و خردپسند و موجّه است. دین داری می تواند عاری از اعتماد معرفتیِ بی اساس و اطاعت فکری و عقیدتیِ کور باشد.

دین داری نه تنهـا ممکن است عاری از اطاعت عقیـدتیِ کور باشـد، که ممکن است اساساً عاری از هرگونه اطاعت عقیـدتی باشـد. برای روشن شـدن موضوع، ابتدا توجه کنیم که دین داری مستلزم پذیرفتن تمام آموزه های یک آیین صـرفاً بر پایه اطاعت فکری و عقیـدتیِ محض نیست. دین داری مسـتلزمِ تعهـد نظری و عملی به آموزه های یک دین است، اما ضـرورتی نـدارد که تعهد نظری به آموزه های یک دین یعنی پذیرفتن یا باور کردنِ آموزه های یک دین تنها و تنها بر اساس اطاعتِ عقیدتی باشد. کسـی که مسـلمان است تمام آموزه های اسـلام را می پذیرد، اما لازم نیست تمام آن آموزه ها را صـرفاً بر اساس اطاعت فکری از پیامبر اسـلام بپذیرد. تمام مسلمانان به خداوند ایمان دارند و وجود او را می پذیرند. می دانیم که پذیرش وجود خداوند مهم ترین رکن

---

۱- نمونه ای از این تلقی را می توان در مجموع این جملات دیـد: «قوام دین داری به تعبّـد است»، «تعبد به X یعنی به فرض بگویید: الف ب است، چون X به این گزاره اعتقاد دارد.» (ملکیان، ۱۳۸۵) «در آیین هندو جمله ای در توصیف تعبد هست که می گوید: از استادت اطاعت کن، حتی اگر تو را به جهنم ببرد. معنای جمله آن است که تو اصلاً حقّ آزمودن نداری و استاد است که ترازوی هر چیزی است.» (ملکیان، ۱۳۸۷:۵۴). در موضعی دیگر (ملکیان، ۱۳۸۷:۵۵) اطاعت از تعبّد تفکیک شده، ادعا شده است که: «تمشیت امور جامعه بـدون اطاعت ممکن نیست...، اما... اطاعت با تعبـد فرق می کنـد. فرمول اطاعت این است که چون فلانی می گوید کار X انجـام بگیرد، پس کار X بایـد انجام بگیرد. گرچه درباره این فلانی که می گویـد کار X بایـد انجام بگیرد یا نگیرد، دیدگاه های مختلفی وجود دارد. اما فرمول تعبـد این نیست. تعبد می گوید: چون حسن می گوید X، y است، پس X، y است. ... اطاعت با بدن انجام می گیرد، ولی تعبد با ساحت ذهن و روان انسان انجام می گیرد.» بدین ترتیب به نظر می رسد ادعای نهایی این است که: دین داری متقوّم است به تعبّد، و تعبّد عبارت است از پـذیرفتن یا باور کردن هر آنچه که دین آور (پیامبر) می گوید هرچند دیگر منابع معتبر معرفتی ماننـد اسـتدلال هـای صـحیح عقلی، آن پـذیرش و بـاور را ردّ کننـد. به بیـان دیگر، دین داری مسـتلزم اعتماد فکری و اطاعت اعتقادیِ کور و بی مبناست.

ص: ۱۰

مسلمانی است، و هیچ کس بدون آن مسلمان نیست. ولی عموم مسلمانان وجود خداوند را نه بر اساس اطاعت فکری و عقیدتی از پیامبر اسلام، بلکه بر اساس استدلال های عقلی و یا شواهد و دلایلی که خود مستقلاً دارند، می پذیرند.

اکنون، آیینی را فرض کنید که پذیرفتن هیچ یک از آموزه هایش نیازمند اطاعتِ عقیدتی از بنیان گذار آن آیین نیست، و می توان تمام آموزه های آن آیین را به کمک منابع معرفتیِ عمومی یا غیرمذهبی پذیرفت. این آیین را «آیین الف» بخوانیم. آیا کسی که علی رغم آمادگیِ کامل برای اطاعتِ عقیدتی از بنیان گذار آیین الف، تمام آموزه های آیین الف را بدون استفاده از اطاعتِ عقیدتی می پذیرد، به آن آیین تعهد نظری نداشته، متدیّن به آن دین نیست؟ شهود مشترک ما چنین محدودیتی را نمی پذیرد. بدین ترتیب، باید پذیرفت که ماهیت دین داری مستلزم اطاعت عقیدتیِ بالفعل (actual) نیست، بلکه آمادگی برای اطاعت عقیدتی، کافی است. به بیان دیگر، دین داری مستلزم این است که چنانچه پذیرش آموزه ای از آموزه های دینی، بدون اطاعتِ عقیدتی میسّر نباشد، آن آموزه پذیرفته شود. روشن است که این یک شرطی خلاف واقع (counterfactual conditional) است. بنابر این، نه تنها نمی توان پذیرفت که دین داری مستلزم اطاعت عقیدتیِ کورکورانه و بی مبنا و اساس است، که نمی توان پذیرفت دین داری مستلزم اطاعت عقیدتی است. بدین ترتیب، باید حکم p را جایگزین a کنیم.

p. دین داری مستلزم آمادگی برای اطاعت عقیدتی است. و روشن است که p و d مستلزم ناسازگاری دین داری و عقلانیت نیستند. پس همچنان مانعی در برابر سازگارگرایی دیده نمی شود.

ممکن است ناسازگارگرا ادعای خود را تعدیل کرده، بگوید:

c. دین داری مستلزم آن است که صدق برخی از آموزه ها را صرفاً به دلیل آن که پیامبر می گوید بپذیریم.

c صورت تعدیل شده b است، و چه بسا بتواند p را نیز پوشش دهد(۱). اما این مانور به تنهایی نمی تواند کمک چندانی به ناسازگارگرا بکند؛ زیرا c و b مستلزم ناسازگارگرایی نیستند.

---

۱ – c برای پوشش دادنِ p نیازمند ویرایش است: c۱. دین داری مستلزم آمادگی برای پذیرش صدق برخی از آموزه ها صرفاً به دلیل سخن پیامبر است. روشن است که نه c۱ و b مستلزم ناسازگارگرایی هستند و نه c۱ و d. بنابر این ناسازگارگرا باید حکم دیگری را به c۱ اضافه کند: r. عقلانیت مستلزم عدم آمادگی برای پذیرش صدق برخی از آموزه ها صرفاً به دلیل سخن پیامبر است. اما افزون بر غیرقابلِ پذیرش بودنِ r، به نظر نمی رسد که «عدم آمادگی برای پذیرش...» موضوع عقلانیت و توجیه نظری باشد. r موضوع بحث را از عقلانیت نظری به سمت عقلانیت عملی تغییر جهت می دهد.

ص: ۱۱

سازگارگرا می تواند ادعا کند که پذیرش صدق برخی از آموزه ها صرفاً به دلیل آن که پیامبر می گوید، غیرعقلانی نیست. بنابر این لازم است ناسازگارگرا حکمی شبیه این را نیز به c اضافه کند:

d. عقلانیت مستلزم آن است که هیچ آموزه ای را صرفاً به دلیل آن که پیامبر می گوید، نپذیریم.

از نظر برخی، d هم مانند b واضح البطلان است، اما اجازه دهید تقریر دیگری از c و d به دست دهیم.

c′. دین داری مستلزم آن است که صدق برخی آموزه ها را صرفاً به دلیل آن که دیگری می گوید، بپذیریم.

d′. عقلانیت مستلزم آن است که صدق هیچ آموزه ای را صرفاً به دلیل آن که دیگری می گوید، نپذیریم.

روشن است که d′ برخلاف b واضح البطلان نیست و نیز روشن است که اگر c′ و d′ را توأمان بپذیریم، جمع دین داری و عقلانیت را ناممکن دانسته ایم. اما نکته مهم این است که d′ مبهم است و دو خوانش دارد؛ بنابر یک خوانش، درست است، اما مستلزم ناسازگاری دین داری و عقلانیت نیست و بنابر خوانش دیگر اگرچه مستلزم ناسازگاری دین داری و عقلانیت است، اما درست نیست؛ لذا خوانشی از d′ نیست که هم درست باشد و هم مستلزم ناسازگاری دین داری و عقلانیت.

d′۱. عقلانیت مستلزم آن است که صدق هیچ آموزه ای را اگر هیچ شاهد صدقی بر آن نداریم، و صرفاً شخص غیر قابل اعتمادی به آن گواهی (testimony) می دهد، نپذیریم.

d′۱ درست است؛ گو این که بیان دیگری است از مفاد این آیه شریفه: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِن جَاءکُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا الآیه» (حجرات:۶). اما روشن است که d′۱ و c′ مستلزم ناسازگارگرایی نیستند، زیرا بنابر c′ دین داری مستلزم آن است که صدق برخی آموزه ها را صرفاً به دلیل آن که دیگری می گوید بپذیریم، نه آن که صدق برخی آموزه ها را صرفاً به دلیل آن که شخص غیرقابل اعتمادی می گوید، بپذیریم. نیاز به توضیح ندارد که «دیگری» الزاماً «غیرقابل اعتماد» نیست و چه بسا قابل اعتماد (reliable) باشد. بنابراین نمی توان نتیجه گرفت که دین داری و عقلانیت ناسازگارند. حال خوانش دیگری از d′ را ببینیم.

d′۲. عقلانیت مستلزم آن است که صدق هیچ آموزه ای را اگر خودمان مستقلاً قادر بر راستی آزمایی آن نیستیم، هرچند شخص قابل اعتمادی به آن گواهی (testimony) دهد، نپذیریم.

ص: ۱۲

واضح است که در عموم ادیان آموزه هایی وجود دارد که مؤمنان قادر نیستند خود مستقلاً و بدون اتکا به پیامبر یا اولیای آن دین، آن را راستی آزمایی کنند؛ حتی به بیانی حداکثری و قوی تر:

c□□. دین داری مستلزم آن است که صدق برخی آموزه ها را که خودمان مستقلاً نمی توانیم راستی آزمایی کنیم، صرفاً به دلیل آن که دیگری (پیامبر) می گوید، بپذیریم.

به نظر می رسد که اگر □d۲ را توأمان با c□□ بپذیریم، نمی توانیم دین داری و عقلانیت را سازگار دانسته، آن ها را قابل جمع بدانیم، اما آیا □d۲ درست است؟ نه! واضح است که نه. بنابر □d۲، عقلانیت مستلزم نقض نکردن تکلیف معرفتی (epistemic duty) ذیل است:

e. چنانچه من خود نتوانم مستقلاً و بدون اعتماد به دیگران، آموزه ای را راستی آزمایی کنم، نباید آن را باور کنم یا بپذیرم.

□d۲ و e مستلزم بی اعتباریِ معرفتیِ منبع گواهی (testimony) هستند. بی اعتباردانستن گواهی، هزینه زیادی در بر دارد. روشن است که بنابر e تمام کسانی که فاقد توان ارزیابی و راستی آزمایی نظریات علمی، از جمله نظریات فنّی موجود در رشته هایی چون فیزیک، شیمی و زیست شناسی هستند، نباید آن نظریات را باور کنند یا بپذیرند. و بنابر □d۲، تمام کسانی که صرفاً با خواندن کتاب های فیزیک دانان معتبر و قابل اعتماد، نظریات فیزیکیِ رایج را پذیرفته اند، باورهای غیرعقلانی و ناموجّه دارند. فرض کنید حامد دانش آموز باهوشی است که از معلم خود دلایل دانشمندان را بر درستی نظریه جنبشی آموخته است، اما به هیچ وجه هنوز مستقلاً توان ارزیابی این نظریه را ندارد. آیا چنانچه حامد نظریه جنبشی را بپذیرد، غیرعقلانی عمل کرده است؟ آیا باور حامد ناموجّه و غیرعقلانی است؟ بعید است کسی مایل باشد این دسته از باورها را ناموجّه و نامعقول ارزیابی کند.

هم چنین بنابر □d۲، پذیرفتن وقوع رخدادهایی که خودمان مستقیماً شاهد وقوع آن نبوده ایم، و بالتبع نمی توانیم مستقلاً و بدون اعتماد به گزارش دیگران، راستیِ آنها را بپذیریم، ناموجّه و نامعقول است؛ از جمله این که پدربزرگ و مادربزرگ مرحوم ما چه کسانی بوده اند. بنابر □d۲، پذیرفتن هیچ یک از رخدادهای تاریخی برای کسانی که خود مستقیماً شاهد و ناظر وقوع آن ها نبوده اند، موجّه و معقول نیست. پذیرفتن اخبار روزنامه ها و خبرگزاری های قابل اعتماد نیز نامعقول است، چراکه ما مستقلاً و بدون اعتماد به دیگران قادر بر راستی آزمایی آنها نیستیم. خودمان شاهد وقوع آن رخدادها نبوده ایم و چون آن وقایع در گذشته رخ داده و تکرار نمی شود، راستی آزماییِ مستقل آنها ممکن نیست.

ص: ۱۳

همین مثال های ساده کافی است تا نشان دهد که e و d۲ نادرست است. d۲ تلقی تنگ نظرانه ای از عقلانیت است که در صورت پذیرش آن، بخش اعظم باورهای عموم انسان ها نامعقول ارزیابی می شود. امروزه توجه روزافزون معرفت شناسان به نقش مهم و بی بدیل گواهی در توجیه و عقلانیتِ باورها، و ادبیات غنی و پرباری که در این حوزه شکل گرفته است، بیش از پیش روشن کرده است که اعتماد معرفتی (epistemic trust) بخشی جدایی ناپذیر از عقلانیت است.

حتی اگر این رأی را بپذیریم که:

f. عقلانیت مستلزم داورِنهایی بودن قوای ادراکی خویشتن است، و در نهایت تنها این قوای ادراکی شخص ماست که داور صحت و سقم یک ادعا یا آموزه است ،(۱)

ناچار نیستیم ناسازگارگرایی را پذیرفته، جمع دین داری و عقلانیت را ناممکن بدانیم. واضح است که پذیرش f مستلزم پذیرش d۲ نیست، زیرا قوای ادراکی ما خود حکم می کند که باید در مواردی به دیگران اعتماد کنیم؛ و هرچند نمی توانیم سخنان آن ها را مستقلاً راستی آزمایی کنیم، اما کاملاً موجّه و معقول است که آن را بپذیریم. برای مثال، در مورد رخدادهای تاریخی که خود مستقیماً شاهد و ناظر وقوع آن ها نبوده ایم (همچون انقلاب مشروطه) و به دلیل وقوع آن ها در گذشته و تکرار نشدنشان، امکان راستی آزماییِ مستقلِ گزارش شاهدان عینیِ واقعه وجود ندارد، معقول است که به گواهی آن دسته از شاهدانی که قوای ادراکی سالمی دارند، راست گو هستند و در این مورد خاص انگیزه ای برای دروغ پردازی ندارند، اعتماد کنیم.

نمونه دیگر از مواردی که معقول است به سخن کسانی که نمی توانیم سخنانشان را مستقلاً راستی آزمایی کنیم اعتماد کنیم، اعتماد به شهادت شاهدان وقوع یک قتل است در محضر دادگاه و پس از ادای سوگند. در چنین مواردی، این قوای ادراکی شخص ماست که حکم می کند صدق شهادت چنین شاهدان قابل اعتمادی را بپذیریم. پس ما می توانیم f را پذیرفته، با ردّ d۲، شهادت شاهدان قابل اعتماد را بپذیریم، بدون آن که قادر باشیم صدق شهادت آنها را مستقلاً راستی آزمایی کنیم.

نتیجه کلام این که ادعای ناسازگاری دین داری و عقلانیت، و غیرقابل جمع دانستن آن ها در تقریرهای مورد بررسی، نهایتاً در قالب یکی از دو صورت ذیل قابل تقریر است:

---

۱- نمونه ای از این تلقی را می توان در این جملات دید: «عقلانیت یعنی ترازوی هر کس در درون اوست، نه خارج از او.» «در نهایت برای ردّ یا پذیرش یک سخن، به مجموعه قوای ادراکی خود رجوع می کنم و این معنای عقلانیت است.» (ملکیان، ۱۳۸۵)

ص: ۱۴

. دین داری مستلزم اعتماد و اطاعت کورکورانه است و عقلانیت با این ناسازگار است.

. عقلانیت مستلزم نپذیرفتن صدق هر آموزه ای است که خودمان مستقلاً قادر بر راستی آزمایی آن نیستیم و دین داری با این ناسازگار است.

اما هر یک از  و  مشتمل است بر حکمی واضح البطلان و حکمی واضح الصدق: بخش اولِ هر دو ادعا واضح البطلان و بخش دومِ آن واضح الصدق است.

## منابع


۱. ملکیان، مصطفی و دیگران، (۱۳۷۹)، «اقتراح؛ دین و عقلانیت در نظرخواهی از دانشوران» (مصاحبه شوندگان: علی عابدی شاهرودی، مصطفی ملکیان و محمد لگنهاوزن)، مجله نقد و نظر، ش۲۵ و ۲۶، ص۴۸۱ [بازنشرشده در مصطفی ملکیان، (۱۳۸۱)، راهی به رهایی، تهران، نگاه معاصر].

۲. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۵)، «سازگاری معنویت و مدرنیته»، روزنامه شرق، ش۸۳۵، ۲۵/۵/۸۵، ص۱۶.

۳. ، (۱۳۸۷)، «انسان سنتی، انسان مدرن و مسئله تعبد»، مجله آیین، ش ۱۷و ۱۸، ص۵۳۵۶.

ص: ۱۵

ص: ۱۶

## کاربست عقل در استنباط آموزه های کلامی از دیدگاه فاضل مقداد

### اشاره

رضا برنجکار(۱)

مهدی سالکی(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۲۹

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۱۲/۲۲

### چکیده

بررسی روشی علم کلام، از جمله مباحث مورد نیاز جامعهٔ علمی امروز است که تاکنون چندان مورد توجه نبوده است. متکلمان امامیه از دو روش عقلی و نقلی برای استنباط آموزه های دینی و دفاع از آن استفاده کرده اند. این مقاله با رویکرد تحلیلی دربارهٔ آثار کلامی فاضل مقداد، به بررسی این مسئله می پردازد که او از چه کاربست هایی از عقل در استنباط آموزه های کلامی استفاده می کرد. فاضل مقداد از عقل هم به عنوان منبع و هم به عنوان ابزاری در خدمت نقل استفاده می کند. پرکاربردترین روش عقل نظری در استنباط آموزه ها، کشف استلزامات، و در عقل عملی، حسن و قبح عقلی است. فاضل مقداد از کارکرد استنباطی عقل در محدودهٔ نقل، با استفاده از روش های توصیف و اعتباربخشی به نقل، و هم چنین پاسخ گویی به شبهات بهره می برد.

### واژگان کلیدی

روش عقلی، استنباط، فاضل مقداد، عقل عملی، عقل نظری، عقل استنباطی.

---

۱- استاد دانشگاه تهران

۲- دانشجوی دکتری دانشگاه تهران

ص: ۱۷

## درآمد

با توجه به نیاز امروز جامعهٔ شیعه به استنباط مباحث کلامی و دفاع از حقانیت اصول اعتقادی مذهب تشیع، برای کسب این مهم باید به دنبال روش هایی متناسب و قابل ارائه به مجامع علمی بود. یکی از منابع سودمند در این زمینه، بهره گیری از آثار کلامی به جامانده از متکلمان بزرگ شیعه است.

مقداد بن عبدالله سیوری، مشهور به فاضل مقداد، یکی از متکلمان بزرگ امامیه در مدرسهٔ حله است که در علم کلام تألیفات ارزش مندی دارد و شرح ایشان بر کتاب باب حادی عشر علامه حلی، جزء متون درسی حوزه های علمیه و دانشگاه هاست. در این مقاله به بررسی کاربست عقل در استنباط آموزه های کلامی از دیدگاه فاضل مقداد می پردازیم و بررسی روش نقلی و مرحلهٔ دفاع را به زمان دیگری موکول می کنیم.

گفتنی است، تاکنون در آثار ایشان چنین کاری صورت نگرفته است؛ بنابراین این تحقیق پیشینهٔ خاصی ندارد. البته از کتب ایشان و هم چنین کتاب روش شناسی علم کلام: اصول استنباط و دفاع در عقاید، تألیف دکتر برنجکار، می توان به عنوان پیشینهٔ عام این تحقیق اشاره کرد.

در استنباط آموزه های کلامی، عقل جایگاه والایی دارد که با توجه به کارکردهای متفاوتی که دارد، استفاده های گوناگونی از آن می شود. برای عقل در استنباط مسائل اعتقادی، سه کارکرد مهم ذکر شده که عبارتند از: کارکرد نظری، کارکرد عملی و کارکرد استنباطی. مراد از کارکرد نظری عقل، کشف حقایق نظری و هست ها و نیست هاست، که این کارکرد مورد قبول همهٔ مکاتب مهم کلامی بوده و تفاوت در گستره و نحوهٔ استفاده از آن است (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۱۲و ۱۱۵). مراد از کارکرد عملی عقل، همان ادراک حسن و قبح ذاتی افعال می باشد که مورد اختلاف متکلمان اسلام قرار گرفته است؛ امامیه و معتزله قائل به ادراک عملی عقل هستند و در مقابل، اهل حدیث، اشاعره و حنابله، این کارکرد را قبول ندارند (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۱۶). در این دو کارکرد، عقل به عنوان منبع معرفتی است که گزارهٔ مستقل معرفتی به ما می دهد، اما در کارکرد سوم، یعنی کارکرد استنباطی، عقل منبع مستقل معرفت نیست، بلکه عقل در این کارکرد به عنوان ابزاری در خدمت نقل استفاده می شود؛ به عبارت دیگر، مراد از کارکرد استنباطی عقل، نقش عقل در استفاده از روش نقلی است (برنجکار، ۱۳۹۱: ۱۲۸). توضیح این که متکلم در روش نقلی که منبع دیگری در عرض عقل است به صرف نقل متن اکتفا

ص: ۱۸

نمی کند، بلکه به ظهورگیری از آن پرداخته و در برخی موارد با ارائه تحلیل عقلی از متن و مستندسازی آن، به استنباط آموزه و یا اثبات آن می پردازد که همهٔ این امور به کمک کارکرد استنباطی عقل صورت می گیرد. با توجه به مطالبی که گفته شد، روشن می شود که هیچ گاه بین عقل استنباطی و نقل تعارض رخ نخواهد داد، زیرا این کارکرد در عرض نقل نیست، بلکه در طول آن است. حال با توجه به این سه کارکرد، به کاربست عقل در استنباط آموزه های کلامی از دیدگاه فاضل مقداد می پردازیم.

## ۱. کاربست عقل نظری

### اشاره

فاضل مقداد از متکلمانی است که در مباحث کلامی از عقل به عنوان منبع، استفاده های فراوانی برده است. او از کارکرد نظری عقل از روش های متعددی برای استنباط آموزه های کلامی استفاده می کند. در این جا به مهم ترینِ این موارد می پردازیم.

### ۱۱. کشف استلزامات

یکی از روش هایی که عقل نظری با به کارگیری آن، به کشف آموزه های کلامی می پردازد، روش «کشف استلزامات» است. در این روش عقل با استفاده از آموزه های پیشین، به برقراری ارتباط میان آن ها و گزاره های کلامی دیگر پرداخته و با کشف تلازم میان آن ها، به صحت گزاره های جدید اذعان نموده و زمینه را برای اعتقاد به آموزهٔ جدید فراهم می کند. این روش علاوه بر سهولت و استفاده از منابع صحیح پیشین، در ازدیاد آموزه های کلامی بسیار کارگشاست. در علم کلام از این روش در استنباط و اثبات بسیار استفاده شده است.

از جمله مباحثی که فاضل مقداد از این روش استفاده کرده، استنباط صفات و افعال الهی است. فاضل مقداد با برقراری تلازم بین صفات کمالیه و هم چنین بین صفات سلبیه، به استنباط و اثبات آن ها می پردازد. برای مثال، او برای اثبات «قیومیت» خداوند از ملازمهٔ بین وجوب وجود و استناد همه چیز به او با این صفت استفاده می کند. او «قیوم» را به معنای کسی که قائم بالذات است و دیگران را نیز قوام می دهد، می داند؛ از این رو با تلازم بین وجوب وجود با قائم بالذات بودن، و تلازم بین استناد همهٔ اشیا به او با قوام دادن به دیگران، این صفت را برای خداوند قائل می شوند (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۲۰۷).

فاضل مقداد با برقراری بین صفت حکمت با غرض داشتن از فعل، اثبات می کند خداوند افعالش دارای غرض و هدف است. او برای اثبات این ارتباط، نفی غرض را ملازم با عبث بودن

ص: ۱۹

فعل می داند؛ از این رو حکیم نیز فعل عبث و بیهوده را انجام نمی دهد، زیرا حکیم کسی است که همه چیز بر وجه اکمل از او صادر می شود، و فعل عبث و بدون هدف، کمالی ندارد؛ لذا روشن می شود با اثبات صفت حکمت برای خداوند، باید پذیرفت که افعال او غرض نیز دارد و عبث نیست (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۲۲۱ و ۲۰۷).

علاوه بر مباحث خداشناسی و شناخت صفات و افعال خداوند، این روش در سایر مباحث کلامی نیز کاربرد دارد. فاضل مقداد در بحث ثواب و عقاب برای اثبات دوام آن ها و این که علمِ به این دوام توسط عقل حاصل می شود، از این روش استفاده کرده است. او با کشف استلزام بین دوام استحقاق مدح و ذم، با دوام ثواب و عقاب، دائمی بودن و عقلی بودن این بحث را کشف و اثبات می کند (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۴۳۵).

فاضل مقداد در مباحث: سلب صفات نقص از خدای متعال (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۱۶۲)، اثبات صفت حیات و قدرت (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۲۰۰ و ۲۰۷) و امکان وجود عالم دیگری غیر از این عالم (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۴۱۳) از این روش استفاده می کند.

همان گونه که ملاحظه می شود، با برقراری ارتباط بین آموزه های کلامی و کشف استلزامات آن ها با عقل نظری، به خوبی می توان به کشف مسائل اعتقادی جدید رسید. در این روش علاوه بر این که از عقل به عنوان یک منبع برای استنباط استفاده می شود، راهی برای اثبات آموزه های کشف شده نیز خواهد بود؛ به عبارت دیگر، همان راهی که برای استنباط از آن استفاده شده، برای اثبات همان آموزه نیز به کار می رود.

### ۲۱. بطلان دور و تسلسل

کاربست دیگر عقل نظری در استنباط آموزه های کلامی که مورد استفادهٔ فاضل مقداد بوده، استفاده از قاعدهٔ «بطلان دور و تسلسل» است. استفاده از این کاربست در مباحث خداشناسی، فراگیر و روشن است؛ لذا در این جا به ذکر مثالی از دیگر ابواب می پردازیم.

فاضل مقداد در بحث «وجوب عصمت امام» از این قاعده استفاده می کند. او می گوید علت وجوب وجود امام، این است که مکلفان امکان خطا دارند. حال اگر امام نیز وقوع خطا از او جایز باشد، پس باید برای او نیز امام و رئیسی را نصب نمود، و همین طور بحث ادامه پیدا می کند و موجب تسلسل می شود که باطل و محال است. این استحاله به دلیل فرض وقوع خطا از جانب امام بود؛ پس این فرض نیز باطل است، بنابراین امام باید معصوم باشد (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۱۵۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۳۳۰. و نیز ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۱۵۳، ۱۹۶، ۲۰۸، ۱۵۶؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۱۸۰).

ص: ۲۰

### ۳۱. استحالۀ تحصیل حاصل

یکی دیگر از مبـادی عقـل نظری که در اسـتدلال و برهـان کاربرد دارد، «بطلان و اسـتحالۀ تحصـیل حاصل» است. فاضل مقـداد در بحث حـدوث و قـدم، برای اثبات این که موجود قـدیم نمی توانـد اثر و فعل موجود دارای اختیار باشـد، از این قاعده اسـتفاده کرده است. او می گویـد علت این است که فعـل موجود مختار مسـبوق به داعی بوده و داعی نیز فقط به معـدومات تعلق می گیرد، چراکه اگر بخواهد به شیء موجود تعلق بگیرد، تحصیل حاصل لازم می آید که محال است. توضیح این که، چیزی که موجود است، دیگر نیازی ندارد که دیگری او را به وجود بیاورد؛ پس اگر چیزی بخواهد او را به وجود بیاورد، در حقیقت تلاش برای رسیدن به چیزی است که خودش حاصـل است، و این همان تحصیل حاصل و محال است. بنابراین فعل موجود مختار بایـد مسبوق به عـدم باشـد تا تعلق داعی به آن صـحیح باشد، و این همان مطلوب ماست (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۹۸. هم چنین ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۷۲ و ۷۶؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۱۸۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۹۹).

### ۴۱. بطلان ترجیح بلا مرجح

از دیگر مبادی عقل نظری که در اسـتنباط و اثبات آموزه های کلامی مورد اسـتفاده قرار می گیرد، قاعدۀ «بطلان ترجیح بلا مرجح» است. فاضل مقداد در بحث لزوم وحدت امام در زمان واحد، از این قاعده اسـتفاده می کند. او در یکی از ادلۀ صـحت این ادعا می گویـد: در صورت قیام دو امام در زمان واحـد، محال لازم می آید، چراکه هر دوی آن ها با هم مساوی اند؛ پس هیچ اولویتی برای تبعیت از یکی از آن هـا وجود نـدارد. بنـابراین تبعیت از یکی از آن ها، ترجیـح بلامرجـح و محال است. تبعیت از هردوی آن ها نیز ممکن نیست، چون ممکن است با یکدیگر اختلاف داشـته باشـند، و تبعیت از هیچ کدام نیز مستلزم خروج از فرض است، زیرا پیش تر اثبات شد که وجود امام و تبعیت از او واجب است (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۱۵۸. هم چنین ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۵۵، ۶۷، ۱۵۹؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۱۵۵، ۱۶۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۱۰۷).

## ۲. کاربست عقل عملی

### اشاره

فاضل مقـداد معتقـد است همۀ مباحث عدل و حکمت الهی، متوقف بر حسن و قبح عقلی و کارکرد عملی عقل است (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۱۲۳). هم چنین او در بسـیاری از مباحث کلامی دیگر نیز از عقل عملی و احکام آن استفاده می کند که در ادامه به برخی از آن ها اشاره می شود.

ص: ۲۱

علاوه بر آن که حسن و قبح به طور مستقیم به متکلم در استنباط آموزه های کلامی کمک می کند، با اثبات برخی قواعد مهمّ کلامی که خودشان دسته ای از مسائل کلامی دیگر را در بر می گیرند، به صورت غیرمستقیم نیز در استنباط مسائل کلامی، کارآیی دارد. در این جا ابتدا به بیان مسائلی که مستقیم با حسن و قبح اثبات می شوند، پرداخته و سپس به ذکر آموزه های زیربنایی که هر کدام در استنباط و اثبات دسته ای از مسائل کلامی مؤثرند، و در عین حال از طریق عقل عملی و حسن و قبح عقلی کشف شده اند، می پردازیم.

## ۱۲. قاعدهٔ حسن و قبح

همان طور که ذکر شد، با اثبات حسن و قبح ذاتی افعال، مسائل مختلفی در علم کلام اثبات می شود؛ به خصوص مباحث مربوط به افعال الهی. مراد از این قاعده آن است که افعال انسان صرف نظر از اوامر و نواهی شارع، متصف به حسن و قبح می شوند و عقل انسان در برخی موارد، این حسن و قبح را درک می کند (علامه حلی، ۱۴۳۰ق: ۵۶۶). فاضل مقداد پس از اثبات این که خداوند فعل قبیح را انجام نمی دهد و ترک واجب نمی کند، به این مسئله می پردازد که خداوند، ارادهٔ قبیح و امر به آن و هم چنین ترک ارادهٔ حسن نیز انجام نمی دهد، زیرا تمامی این افعال، قبیحند و خداوند نیز فعل قبیح انجام نمی دهد. هم چنین خداوند متعال رضایت به فعل قبیح ندارد، زیرا رضایت به قبیح، همانند فعل قبیح، قبیح است و خداوند منزه از افعال قبیح می باشد (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۲۲۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۱۳۷).

همان طور که ملاحظه می شود، اثبات این صفات تنها پس از پذیرش کارکرد عملی عقل و اثبات حسن و قبح ذاتی افعال است؛ در غیر این صورت، یعنی اگر عقل قادر به درک حسن و قبح افعال نباشد، اثبات این صفات برای خداوند ممکن نخواهد بود، چراکه اساساً عقل انسان طبق این مبنا، خوبی و بدی فعل را بدون بیان شرع نمی فهمد.

فاضل مقداد صدق خداوند را نیز از طریق عقل عملی اثبات می کند. او می گوید خبر خدای متعال حتماً صادق است، زیرا کذب قبیح بوده و خداوند منزه از افعال قبیح است (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۲۰۳). او هم چنین نسبتِ اضلال به خداوند را در دو معنا قبیح می داند. او ذکر می کند که اگر معنای اضلال، فعل گمراهی و گمراه کردن انسان و یا اشاره به خلاف حق باشد، جایز نیست به خداوند نسبت داده شود، زیرا هر دوی این افعال قبیح است و خداوند از انجام فعل قبیح، مبراست (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۲۱۹).

فاضل مقداد در مباحث وجوب تکلیف از جانب خداوند متعال (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۲۲۴)، وجوب تکلیف بما یطاق (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۱۴۱)، علت استحقاق ثواب و عقاب

ص: ۲۲

(فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۴۱۳؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۴۳۴) و... از این کاربست عقل عملی استفاده می کند.

## ۲۲. قاعدهٔ لطف

قاعدهٔ لطف یکی از قواعدی است که از طریق کارکرد عملی عقل به دست می آید و در اثبات برخی آموزه های مهم کلامی، استفاده می شود. مراد از آن، این است که بر خداوند واجب است اموری را که موجب می شود مکلف به انجام طاعات نزدیک شود و از ارتکاب مناهی دور شود

مشروط به شرایطی انجام دهد (علامه حلی، ۱۴۳۰ق: ۱۰۶).

فاضل مقداد وجوب بعثت نبی را با استفاده از قاعدهٔ لطف اثبات می کند. او ذکر می کند که انجام مستمر نماز و روزه و دیگر تکالیف سمعی، موجب می شود انسان میل به شناخت خداوند و صفات او پیدا کند تا بداند که عبادت او سزاوار خداوند هست یا خیر. بنابراین، تکالیف سمعی انسان را به تکالیف عقلی که شناخت خداوند است، نزدیک می کند؛ پس لطف است و لطف نیز از خداوند واجب می باشد. هنگامی که تکالیف سمعی واجب باشد، بعثت انبیا نیز واجب خواهد بود، چراکه جز از راه ارسال رسل به دست نمی آیند؛ بنابراین بعثت انبیا بر خداوند واجب است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۲۹۹؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۲۴۱. و نیز ر.ک: فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۳۲۶، ۲۸۱، ۳۲۹، ۴۳۴).

## ۳۲. دفع خوف و دفع ضرر محتمل

یکی دیگر از متفرعات حسن و قبح عقلی، قاعدهٔ دفع ضرر محتمل و دفع خوف است که برخی مسائل کلامی با استفاده از این قاعده، اثبات می شود. فاضل مقداد می گوید دفع ضرر حسن بوده و لذا واجب است. هم چنین خوف نیز اَلَم نفسانی است که اگر کسی بتواند آن را دفع کند، ولی این کار را نکند، مستحق ذم می باشد؛ بنابراین دفعش واجب است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۱۱۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۸۵).

فاضل مقداد در اولین مسئله کلامی، یعنی وجوب شناخت خداوند، می گوید معرفت خدای متعال واجب عقلی است، زیرا این شناخت دفع خوف می کند، به این صورت که مکلفی که خدا را نمی شناسد، به جهت اختلافات مردم در اعتقادات، احتمال می دهد خالقی برای او وجود داشته باشد که او را تکلیف به شناخت کرده، و در صورتی که به او شناخت نداشته باشد، او را عقاب خواهد کرد. در این جا خوف احتمال عقاب برای او پیدا می شود که دفع آن با شناخت

ص: ۲۳

خداوند حاصل می شود و چون دفع خوف واجب است، پس معرفت خداوند نیز که دافع خوف است، واجب خواهد بود (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۸۵).

او در مباحث وجوب توبه (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۴۳۳) و وجوب تقیه (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۳۷۷) نیز از این قاعده استفاده می کند. همان گونه که ملاحظه می شود، عقل عملی در بسیاری از مباحث و آموزه های کلامی کاربرد دارد و استنباط و اثبات بسیاری از آموزه ها در گرو کارکرد عملی عقل و اثبات حسن و قبح ذاتی افعال است.

## ۳. کاربست عقل استنباطی

### اشاره

همان گونه که از مباحث مقدماتی روشن شد، عقل در این کارکرد به کشف مراد و مقصود از متن می پردازد. فاضل مقداد برای کشف مقصود از متن با توجه به این کارکرد عقل، از روش های متعددی استفاده کرده است که به نقل آن ها می پردازیم.

### ۱۳. تمسک به ظهور

همان گونه که پیش تر گفته شد، صرف نقل آیه و روایت، فعالیت کلامی به حساب نمی آید؛ البته این به معنای انکار نقش عقل در فهم معنا نیست، ولی در جایی که عقل به تحلیل و پیوند بین گزاره ها می پردازد، فعالیت کلامی و کارکرد عقل ابزاری خود را نشان می دهد. استنباط آموزه های کلامی، گاه با توجه به ظهور عبارات و الفاظ نقل صورت می گیرد که به نقل مثال هایی از استفادهٔ فاضل مقداد از این روش می پردازیم.

فاضل مقداد در بحث افضلیت انبیا بر ملائکه، به ظهور آیهٔ ۳۱ سوره مبارکهٔ آل عمران تمسک می کند. خداوند متعال در این آیه می فرماید: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفی آدَمَ وَ نُوحاً وَ آلَ إِبْراهِیمَ وَ آلَ عِمْرانَ عَلَی الْعالَمِینَ»؛ به درستی که خداوند آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر عالمیان برگزید. او معتقد است «اصطفی» در آیه، به معنای فضیلت است، و از سویی «عالمین» ظهور در عمومیت بر همهٔ عالم عالم جن و انس و ملائکه دارد. بنابراین روشن می شود که با توجه به ظهور آیه، خداوند این پیامبران را بر همهٔ ملائکه و موجودات دیگر، برتری داده است و نمی توان قائل به افضلیت خصوص پیامبران مذکور در آیه شد، چراکه هر که قائل به برتری این پیامبران است، همهٔ پیامبران را نیز افضل می داند؛ لذا قول به افضلیت خصوص این پیامبران خرق اجماع است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۳۲۳).

هم چنین او در تحقیق معنای «ایمان» می گوید با توجه به ظهور برخی آیات، ایمان به معنای «معرفت» نیست. او به سه آیهٔ: «فَلَمَّا جاءَهُمْ ما عَرَفُوا کَفَرُوا بِهِ؛ هنگامی که آنچه را

ص: ۲۴

می شناختند، آمد، به آن کفر ورزیدند» (بقره: ۸۳)، «وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ؛ و آن را انکار کردند، در حالی که به آن یقین داشتند» (نمل: ۱۴) و «لَقَدْ عَلِمْتَ ما أَنْزَلَ هؤُلاءِ إِلَّا رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ؛ به تحقیق که دانستی، جز پروردگار آسمان ها و زمین اینان را نازل نکرد» (اسراء: ۱۰۲) استدلال کرده و می گوید اگر ایمان صرف معرفت باشد، خداوند متعال در این آیات این گونه نمی فرماید. در دو آیهٔ اول برای کافران معرفت اثبات شده، ولی ایمان نفی شده است. هم چنین در آیهٔ سوم که از زبان حضرت موسی خطاب به فرعون است، معرفت به خالق و رب به فرعون نسبت داده شده، در حالی که فرعون ایمان نداشت. بنابراین از ظهور این آیات استفاده می شود که ایمان، صرف معرفت نیست.

در ادامه او با استفاده از ظهور آیات دیگری اثبات می کند که ایمان، انجام واجبات و ترک محرمات و یا امری متشکل از این دو نیست. فاضل مقداد معتقد است در آیه شریفهٔ: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمانَهُمْ بِظُلْمٍ؛ کسانی که ایمان آوردند و ایمان خود را با ظلم نیالودند» (انعام: ۸۲)، ایمان مقید به نفی ظلم شده است؛ بنابراین نفی ظلم نمی تواند خود ایمان و یا جزء آن باشد، چراکه قید چیزی غیر از آن است. هم چنین در آیه شریفهٔ: «الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ؛ کسانی که ایمان آوردند و اعمال صالح انجام دادند» (بقره: ۲۵)، عمل صالح عطف بر ایمان شده است، و اگر انجام اعمال صالح خود ایمان و یا جزء آن باشد، عطفِ چیزی بر خودش و یا عطف جزء بر کل لازم می آید، که هر دو نوع عطف، در کلام عرب شناخته شده نیست. در انتها ایشان اثبات می کند ایمان تصدیق قلبی است (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۴۳۹۴۴۰).

همان طور که ملاحظه شد، فاضل مقداد با تحلیل ظهور عبارات، و تقدیم و تأخیر الفاظ، به خوبی مقصود آیات را با استفاده از عقل ابزاری بیان کرد.

## ۲۳. تواتر معنوی

تواتر بر دو قسم است؛ گاهی تواتر لفظی است در جایی که الفاظ راویان در خبر به صورت واحد باشد. و گاهی تواتر معنوی است؛ و آن در جایی است که الفاظ راویان متعدد است، ولی هر کدام از آن اخبار بر معنایی مشترک دلالت می کند؛ یا به صورت تضمنی و یا التزامی، و به سبب کثرت اخبار به آن قدر مشترک علم حاصل شود (سبحانی، ۱۴۲۸ق: ۳۵). بیرون کشیدن معنای مشترک از بین روایات متعدد و مختلف الالفاظ، به وسیلهٔ عقل ابزاری صورت می گیرد. استدلال به تواتر معنوی و دست یابی به آن، یکی از شیوه هایی است که برای قطع آور کردن نقل به کار می رود.

ص: ۲۵

فاضل مقداد در اثبات ظهور معجزه از جانب پیامبر اکرم(ص) به تواتر معنوی اخبار استدلال کرده است. او می گوید اگرچه تک تک روایاتی که از معجزات پیامبر(ص) خبر می دهد، به صورت خبر واحد نقل شده و به دست ما رسیده است، ولی همهٔ آن ها در یک معنای واحد، یعنی ظهور معجزه از پیامبر(ص) مشترکند که نقل این معنا برای ما به صورت تواتر معنوی خواهد بود؛ به عبارت دیگر، همهٔ این اخبار دلالت دارند که اموری خارق عادت از ایشان سر زده، که انجام آن ها توسط مردم ممکن نیست، و این معنا به تواتر معنوی اثبات می شود (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۲۹۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۳۱۶).

## ۳۳. توصیف

گاهی در انتقال آموزه های دینی صرف ظهورگیری و بیان ظاهر معانی الفاظ به کار رفته در متن، کافی نیست و مخاطب به مقصود اصلی دست پیدا نمی کند، بلکه متکلم در این گونه موارد، باید به تبیین و توصیف الفاظ منقول بپردازد، تا مخاطب به فهم مطلوب از آموزه برسد و ابهامی در ذهن او باقی نماند؛ برای مثال گاهی در متون دینی، الفاظ و صفاتی برای خداوند به کار رفته که صرف نقل معنا، موجب ابهام در فهم می شود و متکلم باید آن صفت را توصیف کند، تا مراد گویندهٔ سخن روشن شود.

فاضل مقداد در بحث صفات خداوند متعال پس از اثبات این که خداوند فعل قبیح انجام نمی دهد و ارادهٔ آن را نیز نمی کند، به نقل آیه ای می پردازد که در آن به خداوند متعال شر و سیئه که امور قبیحی هستند نسبت داده شده است. آیه شریفه می فرماید: «إِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَهٌ یَقُولُوا هذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ إِنْ تُصِبْهُمْ سَیِّئَهٌ یَقُولُوا هذِهِ مِنْ عِنْدِکَ قُلْ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ؛ اگر به آن ها خوبی برسد، گویند از جانب خداست و اگر به آن ها سیئه ای برسد، گویند از جانب توست. بگو همه از ناحیهٔ خداست» (نساء: ۷۸). آیه شریفه، حسنه و سیئه را از جانب خداوند بیان می کند، در حالی که سیئه قبیح است. فاضل مقداد در توصیف این آیه می گوید خیر و شر به دو معنا استعمال می شوند؛ گاهی مراد از خیر، ملائم با طبع است، مانند لذات، و مراد از شر، ناملایم با طبع می باشد، مانند خلق مار و... . گاهی هم مراد از خیر، خوبی و مطلحت و حسن می باشد و مراد از شر، قبیح و مفسده و نظایر آن است. آنچه در آیهٔ شریفه به خداوند نسبت داده شده، معنای اول شر، یعنی غیرملایم با طبع است. هم چنین گاهی مراد از حسنه، طاعت است و گاهی آنچه مطلوب است، مراد می باشد. گاهی مراد از سیئه، معصیت و گاهی هم به آنچه مورد کراهت انسان است، گفته می شود. آ ن چه به خداوند نسبت داده می شود معنای دوم آن ها، یعنی مطلوب

ص: ۲۶

و مکروه است (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۱۳۸). بنابراین، فاضل مقداد با توصیف معنای شر و سیئه، این صفت را که خداوند خالق شر و سیئه است، بیان می کند.

## ۴۳. تأویل

در برخی متون دینی، صفاتی به خداوند نسبت داده شده که معنای ظاهری آن ها موجب اثبات برخی صفات نقصی، در خداوند می شود؛ لذا آشکار است که مقصود از این الفاظ و صفات معنایی غیر از معنای ظاهری آن هاست. در این گونه موارد متکلم برای این که در ظلمات تجسیم و تشبیه گرفتار نشود، دست به تأویل صفات مذکور در متون می زند. فاضل مقداد در کتاب اللوامع الالهیه، پس از استدلال بر نفی صفات سلبی خداوند، به نقل آیاتی که در آن ها به ظاهر برخی صفات سلبی برای خداوند اثبات شده و موجب گمراهی برخی فرق متکلمان مانند مجسمه و مشبهه شده، می پردازد و تک تک آن ها را تأویل می کند. در این جا به نقل برخی تأویلات فاضل مقداد می پردازیم.

فاضل مقداد دربارهٔ آیاتی که واژهٔ «عین» را به خداوند نسبت داده است، مانند: «وَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنا؛ کشتی را جلوی چشمان ما بساز» (هود: ۳۷؛ مؤمنون: ۲۷) و «وَ اصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنا؛ بر حکم پروردگارت صبر کن. به درستی که تو جلوی چشمان ما هستی» (طور: ۴۸)، می گوید این آیات را نمی توان به ظاهرشان حمل کرد، چراکه علاوه بر اشعار به جسمیت، لازم می آید در وجه واحد چشم های متعددی وجود داشته باشد. بنابراین باید مراد از این آیات، معنای دیگری باشد. او معتقد است، باید این آیات را بر شدت عنایت و مراقبت خداوند حمل کنیم و سپس در وجه حسن این مجازگویی، بیان می کند که هرگاه کسی به چیزی عنایت شدید و زیادی داشته باشد، به او بسیار نظر می کند؛ لذا خداوند نیز به جهت این که شدت عنایت خود را بیان کند، این استعمال را به کار برده است (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۱۷۳).

فاضل مقداد دستهٔ دیگر آیات را، آیاتی می داند که صفات جسمانی را به خداوند نسبت داده اند. او معتقد است این آیات را نیز باید تأویل برد؛ برای مثال، آیه شریفهٔ: «إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا ما بَعُوضَةً؛ خداوند از این که به موجودات کوچکی مثل پشه، مثال بزند، شرم نمی کند» (بقره: ۲۶) و هم چنین در این روایت نبوی(ص): «أنّ اللّه حيّ كريم يستحيي إذا رفع العبد يديه إليه أن يردّهما صفرا حتّى يضع فيهما خيرا (۱)؛ خداوند حیّ و کریم است. هنگامی که بنده

---

۱- این روایت در مستدرک الوسائل، ج۵، ص۱۸۶ چنین آمده است: «عَنْ رَسُولِ اللَّهِ(ص) أَنَّهُ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يَسْتَحِي إِذَا رَفَعَ إِلَيْهِ الْعَبْدُ يَدَيْهِ أَنْ يَرُدَّهُمَا صِفْراً مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ.»

ص: ۲۷

دستانش را به سوی او بلند می کند، حیا می کند که آن ها را خالی رد کند تا در آن خیر را قرار دهد»، صفت «حیا» به خداوند نسبت داده شده است. روشن است که این صفتِ تغیر و شکستگی است که به خاطر ترس از عقوبت و یا مذمت به انسان عارض می شود؛ بنابراین نمی توان این صفت را به خداوند نسبت داد. فاضل مقداد در این آیات و به طور کلی، همهٔ متونی که صفات جسمانی را به خداوند نسبت داده اند، قانون کلی برای تأویل آن ها بیان می کند. به اعتقاد او، در این موارد باید آن صفات را بر نهایت غرض از آن صفت، حمل کرد، نه بر مبادی این صفات. او در توضیح این قاعده، همین آیه و صفت «حیا» را مثال می زند و می گوید حیا که به انسان عارض می شود، هم مبدأ دارد و هم نهایت. مبدأ این صفت همان تغیر و انکساری است که در بالا گفته شد، اما نهایت این صفت این است که آن فعل ترک می شود؛ به عبارت دیگر، نتیجهٔ عروض این صفت به انسان این است که آن فعل خودش را ترک می کند و انجام نمی دهد. نتیجه این که، هنگامی که این صفت به خداوند نسبت داده می شود، مقصود از آن تغیر و انکسار که مبدأ این صفت است، نمی باشد، بلکه مراد، ترک فعل که نتیجه و نهایت این صفت است، می باشد. بنابراین مراد از این صفت در روایت مذکور این است که خداوند دست بندگانش را خالی رد نمی کند.

هم چنین او این قاعده را در مورد غضب نیز توضیح می دهد. غضب حالتی است که به انسان عارض می شود و مبدئی دارد که به جوشش درآمدن خون قلب و میل به انتقام است. این صفت غایت و نتیجه ای هم دارد و آن رساندن عقوبت به کسی است که از او عصبانی شده است. حال اگر این صفت، به خداوند نسبت داده شود، مراد از آن، مبدأ این صفت که موجب نقص و جسمیت در خداوند است، نمی باشد، بلکه مقصود از آن نتیجهٔ این صفت، یعنی عقاب کردن فرد مغضوب است (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۱۷۷).

### ۵۳. پاسخ به شبهه

گاهی برخی متون دینی، موجب ایجاد شبهه در آموزه های کلامی می شود و مخاطب را از فهم صحیح آموزه بازمی دارد. متکلم باید برای انتقال روان و بدون ابهام آموزه، به آن نصوص نیز بپردازد و شبهاتی که به واسطهٔ آن ها بر آموزه ها وارد شده است، پاسخ دهد. در این جا باید عقل ابزاری، با توجه به مقصود گویندهٔ کلام، به توضیح آن متون بپردازد.

برای مثال در بحث برتر بودن انبیا بر ملائکه، متکلمان امامیه معتقدند انبیا بر ملائکه برتری دارند و بر این مطلب استدلال هم می کنند. در مقابل، معتزله این را قبول نداشته و ملائکه

ص: ۲۸

مقرب را افضل از انبیا می داننـد. معتزلیان در مقابل شیعه برای اثبات آموزهٔ خود و ردّ اعتقاد شیعه، به دو آیه از قرآن استدلال می کننـد. آن هـا می گوینـد در آیه شریفهٔ: «ما نَهاکُما رَبُّکُما عَنْ هـذِهِ الشَّجَرَهِ إِلَّا أَنْ تَکُونا مَلَکَیْنِ؛ پروردگار شـما، نهی نکرد از این درخت، مگر به خاطر این که شـما ملک نشویـد» (اعراف: ۲۱)، ابلیس، آدم را به خاطر امیـد رسـیدن به مقام ملائک و یا خلود در بهشت، تشویق به خوردن ثمره درخت کرد؛ یعنی به آن هـا گفت اگر از آن درخت می خوردنـد، به این دو مقـام می رسـیدند؛ لـذا پروردگارشان آنان را نهی کرده است. از این مطلب روشن می شود که آدم ملائک را بالاتر از خود می دانسته؛ لذا اقدام به خوردن کرده است. دلیل دوم معتزله آیه شریفهٔ: «لَنْ یَسْتَنْکِفَ الْمَسِیحُ أَنْ یَکُونَ عَبْداً لِلَّهِ وَ لَا الْمَلائِکَهُ الْمُقَرَّبُونَ؛ هرگز مسیح ابا نداشت که عبـد خدا باشد و نه ملائک مقرب او» (نساء: ۱۷۲) است. می گویند عادت عرب بر این است که هنگام تعظیم شخص به وسیله نفی فعلی از جـانب دیگری، ابتـدا فرد ادنی را ذکر می کننـد و سپس فرد اعظم. در این جـا نیز خداونـد متعـال که نفی ملائـکه را مؤخر آورده، به جهت اعظم و اعلی بودن مقام ملائکه مقرب از حضرت مسیح است.

فاضل مقـداد در ادامه به پاسـخ گویی به شـبهات معتزله پرداخته و مراد از آیات ذکرشـدهٔ آنان را بیان می کند. او می گوید در آیه اول مراد این نیست که آدم به مقام و مرتبه ملائک برسد، بلکه مقصود ابلیس این بوده که او در عدم احتیاج به غذا و مجرد شدن، به ملائکه شـباهت پیـدا کند و کمالات نفسانی برای او حاصل شود و در عین بقای بدنش و رسـیدن به کمالات جسـمی، از خالدین باشد و کمالات نفسانی هم داشـته باشد، و این هیچ ارتباطی به افضـلیت ملائکه ندارد. علاوه بر این که این معنا با توجه به این است که «أو» برای تردیـد باشد، اما محتمل است که به معنای «واو» باشد، که در این صورت اساساً نیاز به توضـیح نخواهد بود و ربطی به ادعای معتزلیان نـدارد. و در آیـهٔ دوم، آنچه معتزلیان بیان کرده انـد، مبنی بر این است که این آیه کلام واحـدی باشد، در حالی که این طور نیست، بلکه دو کلام مسـتقل است که در یکی مخاطب، برخی از نصاری هسـتند که معتقد بودند مسیح فرزند خداست و آیه بیان می کند که او عبد خداست، و قسـمت دوم مخاطب، برخی مشرکان عرب هستند که ملائکه را دختران خداوند می دانستند و آیهٔ شریفه حرف آنان را رد می کند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۳۲۳).

### ۶۳. اعتباربخشی به نقل

در برخی متون دینی، نمی توان آموزه ای را بـا توجه صـرف به محتوای آن، اثبـات کرد، بلکه بایـد عقـل محتوای آموزه را در قالب استدلال عقلی بیان کند و آن را معقول و مستند سازد، تا

ص: ۲۹

آموزهٔ مورد نظر اثبات شود. در حقیقت، این جا عقل به عنوان منبع مستقل در نظر گرفته نشده، بلکه همان محتوای نقلی را به صورت مستدل و عقلی تبیین می کند تا مورد پذیرش مخاطب قرار بگیرد.

در مسئله حکم عقاب صاحب کبیره، بین متکلمان اسلامی اختلاف وجود دارد. معتزله قائل به دوام عقاب صاحب کبیره هستند و در مقابل اشاعره و متکلمان شیعه، عذاب او را منقطع می دانند. فاضل مقداد برای اثبات این آموزه از آیه شریفهٔ: «فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یره؛ هرکس هم وزن ذره ای کار خیر انجام دهد، می بیند و هرکس هم وزن ذره ای کار بد کرده، می بیند» (زلزله: ۷ و ۸)، استفاده کرده و مفاد آن را در غالب استدلال عقلی مطرح می کند. او معتقد است با توجه به آیه، مؤمن هنگامی که از او معصیتی سر می زند، به سبب ایمانش، مستحق ثواب، و به سبب گناهش مستحق عقاب است، چراکه احباط و موازنه، صحیح نیستند. یا باید هم ثواب و هم عقاب، دائمی باشد، که اجتماع ضدین لازم می آید و غیرممکن است، یا باید هر دوی آن ها منقطع باشند، که در این صورت به صورت ضمنی مطلوب اثبات شده است و یا باید یکی از آن ها دائمی باشد و دیگری منقطع، که در این فرض انقطاع ثواب اجماعاً باطل است؛ بنابراین حتماً باید عذاب منقطع باشد که همان مطلوب ماست. هم چنین فاضل مقداد به آیه شریفه: «إِنَّ اللَّهَ لا یَغْفِرُ أَنْ یُشْرَکَ بِهِ وَ یَغْفِرُ ما دُونَ ذلِکَ لِمَنْ یَشاءُ؛ خداوند شرک ورزیدن به خودش را نمی بخشد و پایین تر از آن را برای هر که بخواهد، می بخشد» (نساء: ۴۸)، نیز استناد می کند و می گوید گناه کبیره از شرک پایین تر است، و در آیه مغفرت را از شرک سلب کرده و برای پایین تر از آن ثابت می داند؛ بنابراین در عقاب کبیره و شرک تفاوت است. بنابراین اگر عقاب کبیره نیز دائمی باشد، لازم می آید بینشان هیچ تفاوتی نباشد و غفران «ما دون شرک» نیز بی معنا خواهد بود (فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۴۲۴).

گاهی برخی متون دینی، به تنهایی، برای استنباط و اثبات آموزهٔ کلامی به کار نمی آید، بلکه باید محتوای نقل را با یک مقدمه و یا مقدمات عقلی ترکیب کرد، تا آموزهٔ مورد نظر به دست آید و مورد پذیرش مخاطب قرار گیرد.

فاضل مقداد در اثبات امامت امیرالمؤمنین به چند دسته از ادله تمسک می کند؛ گاهی با دلیل عقلی اثبات می کند و گاهی با دلیل نقلی. سپس او ادله نقلی را به دو دسته: نص جلی و نص خفی تقسیم می کند و مراد خود از نص خفی را، آیات و روایاتی می داند که به تنهایی، اثبات امامت امیرالمؤمنین نمی کند، بلکه باید یک مقدمه و یا مقدماتی را به آن ها ضمیمه کرد و سپس به تفصیل به بیان آن ها می پردازد. یکی از نصوص خفی که او ذکر می کند، آیه

ص: ۳۰

شریفهٔ: «إِنَّما وَلِیُّکُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِینَ آمَنُوا الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلاهَ وَ یُؤْتُونَ الزَّکاهَ وَ هُمْ راکِعُونَ؛ به درستی که تنها ولیّ شما، خداوند و رسولش و کسانی هستند که ایمان آوردند و نماز را اقامه کردند و در حال رکوع زکات دادند» (مائده: ۵۵) است. او برای اعتباربخشی و تکمیل استدلال بیان می کند که «انّما» برای حصر و «ولیّ» در این جا به معنای «اولی بالتصرف» است و مراد از «الذین آمنوا»، بعضی از مؤمنان هستند، زیرا اگر مراد همه باشند، لازم می آید هرکس ولیّ خودش باشد، و نیز به دلیل وصفشان به دادن زکات در حال رکوع، مدلول آیه چنین می شود که هیچ اولی بالتصرفی بین شما نیست، مگر الله و رسولش و مؤمنی که در حال رکوعش زکات داده است، و این شخص علی است، به دلیل اتفاق اکثر مفسران بر این که این آیه در شأن ایشان نازل شده است. هم چنین هرکس گفته مراد بعضی مؤمنان هستند، آن بعض را امیرالمؤمنین می داند. بنابراین قطعاً علی امام است، زیرا مراد از امام، همان «اولی بالتصرف» است (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۳۳۸).

## جمع بندی

فاضل مقداد در روش عقلی، از هر دو کارکرد عملی و نظری عقل برای استنباط آموزه های کلامی فراوان استفاده می کند. او در کارکرد نظری عقل با استفاده از روش کشف استلزامات و برقراری ارتباط بین آموزه های پیشین و آموزه های جدید، به کشف و صحت آن ها اذعان می کند. استفاده از این روش در آثار او به وفور یافت می شود. او هم چنین با استفاده از بطلان دور و تسلسل، استحالهٔ تحصیل حاصل و بطلان ترجیح بلامرجح، به استنباط برخی دیگر از مسائل کلامی می پردازد.

مراد از کارکرد عملی عقل، همان حسن و قبح عقلی است که به اعتقاد فاضل مقداد همهٔ مباحث عدل و حکمت الهی متوقف بر آن است. او با استفاده از این قاعده، برخی قواعد مهمّ کلامی، مانند قاعدهٔ لطف و دفع خوف و دفع ضرر محتمل را کشف و اثبات کرد. هم چنین فاضل مقداد با استفاده از وجوب لطف و دفع خوف و دفع ضرر محتمل، برخی از آموزه های کلامی را استنباط می کند.

فاضل مقداد از عقل به عنوان ابزاری در خدمت نقل نیز استفاده کرده و با استفاده از روش های تمسک به ظهور، تواتر معنوی، توصیف، تأویل و اعتباربخشی به نقل، به کشف مقصود از متن می پردازد. هم چنین او با روش پاسخ به شبهه، به شبهاتی که بر اثر بدفهمی متن، طرح شده نیز پاسخ می دهد.

ص: ۳۱

## منابع

۱. قرآن کریم.

۲. برنجکار، رضا و نصرتیان، مهدی، «کاربست عقل ابزاری در استنباط آموزه های کلامی با تکیه بر متون کلامی»، مجله معرفت کلامی، ش۹.

۳. برنجکار، رضا، (۱۳۹۱)، روش شناسی علم کلام: اصول استنباط و دفاع در عقاید، قم، دارالحدیث.

۴. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۸ق)، أصول الحدیث و أحکامه فی علم الدرایه، موسسه امام صادق، مؤسسه النشر الاسلامی.

۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۳۰ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، جعفر سبحانی، مؤسسه امام صادق.

۶. فاضل مقداد، (۱۴۱۲ق)، الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد، ضیاء الدین بصری، مجمع البحوث الاسلامیه.

۷. ، (۱۳۶۵)، الباب الحادی عشر مع شرحیه، مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی.

۸. ، (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، سیدمهدی رجایی، قم، انتشارات کتابخانه آیه‌الله مرعشی.

۹. ، (۱۴۲۰ق)، الانوار الجلالیه، علی حاجی آبادی و عباس جلالی نیا، مجمع البحوث الاسلامیه.

۱۰. ، (۱۴۲۲ق)، اللوامع الالهیه، شهید قاضی طباطبائی، دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۱. نوری، میرزاحسین، (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، مؤسسه آل البیت(ع).

ص: ۳۲

## بررسی و نقد دیدگاه دکتر عابد الجابری دربارهٔ مهدویت

### اشاره

حمزه علی اسلامی نسب(۱)

علیرضا آل بویه(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۸/۲۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۱/۱۰

### چکیده

«دکتر محمـد عابد الجابری» از متفکران معاصـر جهان عرب است که توانست با تألیفات متنوع و بسـیار خود جایگاه قابل توجهی در جهـان عرب و غرب به دست آورد. وی برای برون رفت از بحران هـایی که جهان عرب در آن ها غوطه ور است، به بررسـی میراث های پنج گانهٔ ایرانی، یونانی، صوفیانه، اسلامی خالص و عربی خالص پرداخت و معتقد شد که تمام عقب ماندگی های جهان عرب ریشه در تفکرات میراث ایرانی (اردشـیر) داشـته و افرادی ماننـد عبدالله بن سـبأ، مختار و یمنی ها توانسـتند با نفوذ در اسـلام، آموزه های ایرانی و اسـرائیلیاتی مانند مهدویت، رجعت، وصایت و... را در قالب تشیع در بین مسلمانان رواج دهند. در این مقاله تنها مسئله «مهدویت» با توجه به اهمیت آن، در اندیشهٔ جابری دنبال می شود و ضـمن گزارشـی دقیق از اندیشهٔ مهدویت در آثار عابد جابری، خطاها، لغزش ها، ادعاهای فاقد سند و پیش داورهای ناقص او تماماً بر اساس منابع اصیل اهل سنت نشان داده می شود.

### واژگان کلیدی

عابد الجابری، عبدالله بن سبأ، مختار، تشیع، مهدویت.

---

۱- دانش آموخته ارشد اخلاق دانشگاه قم. islaminasab@hotmail.com

۲- استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. alireza.alebouyeh@gmail.com

ص: ۳۳

## مقدمه

تشیع در طول تاریخ برای حفظ کیان خود تلاش های گسترده ای انجام داده است، اما گروهی از اهل سنت در موارد متعدد با تشیع به عنوان قومی متخاصم برخورد کرده و با آنان به مبارزه برخاسته اند. تا جایی که در علوم درایه، رجال و... به جرح راویان شیعی پرداخته اند و در احادیثی که تمام روایان آن از دیدگاه اهل سنت ثقه باشند، لکن یکی از آن ها شیعه یا متمایل به تشیع باشد، تردید کرده و آن ها را از درجهٔ اعتبار ساقط کرده اند(۱) و حتی در برخی کتاب ها تشیع به شرك و الحاد متهم شده است (هیتمی، ۱۹۹۷، ۱: ۱۲، ۱۳).

یکی از دلایل این نوع برخوردها این است که برای اولین بار طبری با روایت ساختگی سیف بن عمر تمیمی، ریشهٔ پیدایش تشیع را در افکار عبدالله بن سبأ یهودی جست وجو کرد (طبری، ۱۳۸۷ق، ۴: ۴۳۰) و بلافاصله بعد از وی مقالات الاسلامیین (اشعری، ۱۴۰۰ق، ۱: ۱۵)، الفرق بین الفرق (بغدادی، ۱۹۹۷: ۲۲۳۲۲۶) و الملل و النحل (شهرستانی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۷۲) این راه را پیموده و به آن رنگ واقعیت بخشیدند.

به مرور زمان این کتا ب ها به منابع اصلی تاریخ فرقه های اسلامی تبدیل شد و مستشرقان در ترجمه ها و تألیفات خود فقط به همین منابع بسنده کردند؛ چنان که ولهاوزن با ترجمهٔ همین کتابها میان مبانی تشیع و یهودیت، ارتباط معناداری قائل شد. ولهاوزن تفکر نبی پادشاه را بدعتی یهودی معرفی کرده و ادعا کرد: «تفکری که بر آن است پیامبر پادشاهی است که نمونه (نماینده) قدرت خداوند روی زمین است، از یهودیت به اسلام منتقل شده است» (فلهوزن، ۱۹۵۸: ۱۸۵).

گلدزیهر نیز دربارهٔ تاریخ سیاسی عربی و تشیع معتقد است: «حوادثی که برای علویان اتفاق افتاد، ناشی از سوء تدبیر و ضعف در سیاست بود و این شکست، آنان را به رجعت امام عادل معتقد ساخت» (هانی، ۱۹۹۸: ۶۲). این امر ادامه داشت تا این که برخی متفکران جهان عرب مانند هشام شرابی، نصر حامد ابوزید، محمد آرکون، حسن حنفی و محمد عابد جابری(۲) به بازخوانی میراث گذشته پرداختند.

---

۱- ابن حجر عسقلانی به نقل از ابن عدی درباره «عثمان بن عمیر» می-گوید: «مذهب پست و بی ارزشی دارد، غلو کننده در شیعه گری است و ایمان به رجعت دارد» (العسقلانی، ۱۳۲۶ق، ۷: ۱۳۳).

۲- دکتر محمد عابد جابری به تاریخ ۲۷ دسامبر ۱۹۳۶ در فجیج (وجده مغرب) متولد شد و در سوم مه ۲۰۱۰ از دنیا رفت. جابری استاد فلسفه و اندیشه عربی اسلامی دانشکده ادبیات رباط بود و یکی از مهم ترین چپ گرایان در حوزه اندیشه عرب به شمار می رفت که در جهت همین چپ گرایی نو و با بهره گیری از آرای اندیشمندان نومارکسیستی مثل جورج لوکاچ و آلتوسر، در پی بازخوانی سنّت به شیوه ای نو بود. بدین منظور شیوه ای را پی گرفت که نه در دام قرائت سلف گرایانه از سنّت بیفتد، نه در دام قرائت لیبرالی و نه چپ گرایی سنّتی.

ص: ۳۴

یکی از اجزای پروژهٔ جابری، در نقد میراث گذشته و عمدتاً مبانی مذهب تشیع و از جمله مهدویت خلاصه می شود. نوشتار حاضر در پی بررسی و نقد اندیشه او دربارهٔ مهدویت است. او در کتاب العقل السیاسی العربی به نقد مبانی تشیع پرداخت و معتقد شد یهودیان به وسیله عبدالله بن سبأ (الجابری، ۲۰۰۰: ۲۸۷، ۲۸۸) و شیعیان از طریق مختار و محمد بن حنفیه (الجابری، ۲۰۰۰: ۲۸۶، ۲۸۷) اندیشهٔ مهدویت را پایه ریزی کردند. مجموعه نقدهای جابری به اندیشهٔ مهدویت در چهار عنوان ذیل دسته بندی می گردد.

## ۱. نبود روایات مهدویت در صحیح بخاری و مسلم

جابری تنها راه قبول مهدویت را این می داند که در صحیح بخاری و مسلم ذکر شده باشد و حتی اگر کتاب های حدیثی دیگری به این اندیشه پرداخته و یا نام امام مهدی هم در آن ها وجود داشته باشد، مورد قبول نیست. وی معتقد است: «احادیث مهدویت، احادیث مشکوکی هستند و بخاری و مسلم آن ها را ذکر نکرده، لکن کتاب های حدیثی دیگری آن ها را ذکر

کرده اند. از جمله «لا تذهب الدنیا حتی یملك العرب رجل من أهل بیتی یواطئ اسمه اسمی؛ دنیا به پایان نمی رسد تا این که مردی از اهل بیتم بر عرب حکومت کند که هم نام من است.» و نیز «لو لم یبق من الدهر إلا یوم لبعث الله رجلا من أهل بیتی یملؤها عدلاً کما ملئت جوراً؛ اگر از دنیا فقط یک روز باقی مانده باشد، خداوند مردی از اهل بیتم را مبعوث می کند تا دنیا را همان گونه که از ظلم پر شده از عدالت پر کند» (الجابری، ۲۰۰۰: ۲۸۶).

## ۲. اختصاص مهدویت به شیعیان

جابری در بیان چگونگی نقش مختار در شکل گیری مهدویت می گوید: «مهدویت، مهم ترین اندیشه ای بود که مختار به کار گرفت. در واقع مختار ادعای مهدویت نداشت و این لقب را برای ابن حنفیه به کار برد و ابن حنفیه نیز با کمال میل قبول کرد. چنانچه ابن حنفیه در پاسخ مردی که او را «یا مهدی» صدا زد، این چنین گفت: بله. من مهدی ام و به سوی رشد و خیر هدایت می کنم. نام من، نام پیامبر خداست. هر کدام از شما که خواست بر من سلام کند، باید بگوید: سلام بر تو یا محمد، سلام بر تو یا اباالقاسم!» (الجابری، ۲۰۰۰: ۲۸۶).

جابری به نقل از طبری نقل می کند که چون مختار لقب «منصور» را در جنگ هایش به عنوان شعار «یا منصور اَمِت» (الطبری، ۱۳۸۷ق، ۶: ۲۰) به کار گرفت، یکی از مروجان و سازندگان مهدویت قلمداد می شود. جابری گرچه در پانوشت بیان می کند که پیامبر(ص) نیز در

ص: ۳۵

بعضـی جنگ ها شعار «یا منصور اَمِت» را سر می داد، اما کوچک ترین ارتباطی بین پیامبر(ص) و مهدویت قائل نمی شود (الجابری، ۲۰۰۰: ۲۸۷).

غیبت و نبود ابن حنفیه، زمینه را برای مختـار آماده کرد تا اندیشـهٔ مهـدویت و رجعت را به کار گیرد، اما زمانی که ابن حنفیه از دنیا رفت، احتیـاج به این دو انـدیشه بسیار بیشتر شـد و به همین دلیـل وفـاتش را نپذیرفتنـد. در واقع، حرکت مختار باب آرزوها را برای موالی و ضـعفای قبایل: بجیله، خثعم، کنده، عجل و بنی عبدالقیس گشود که نمی توانسـتند با نیروی سـلاح به جنگ برخیزند؛ لذا با نیروی «سمبل و نماد» و با کمک افسانه به مبارزه برخاستند و برای این کار به هر اندیشه و طرحی که نیاز بود تمسک جستند؛ گرچه مصـدرش یهودی، هرمسـی و یـا بت پرستی باشـد. چه تفـاوتی می کنـد؟ ظهور در همـهٔ زمـان ها یکی است و آرزوی نجات نیز در تمامی اعصار یکی است (الجابری، ۲۰۰۰: ۲۸۸).

جابری از ابن سبأ به ابن حنفیه گریز زده و می گوید: «همان گونه که خداوند متعال می فرماید که یهودیان مسیح را نکشتند (و لکن شبّه لهم؛ بلکه امر بر آنـان مشـتبه شـد)، ابن سـبأ نیز وفـات [حضـرت] علی را قبول نکرد و ادعـا کرد که علی از دنیـا نرفته است و به زودی بازخواهد گشت. پیروان ابن حنفیه نیز وفات ابن حنفیه را انکار کردند» (الجابری، ۲۰۰۰: ۲۸۸).

وی سـپس به شـرح عقایـد کیسـانیه پرداخته و به نقـل از کتـاب های فرق الشـیعه، الکیسانیه فی التاریـخ و الادب، الفرق بین الفرق و مقالات الاسـلامیین می گویـد: «محمـد بـن حنفیـه هرگز نمرده، بلکه در کـوه رضـوی بین مکه و مـدینه است و از شـیرهای آن جا آشامیده و از گوشت ها و چشمه آب و چشمه عسل که در آن جا وجود دارد، تغذیه می کند» (الجابری، ۲۰۰۰: ۲۸۹).

### ۳. یهودی بودن اندیشهٔ مهدویت

جـابری به نقش یمن در شـکل گیری مبـانی تشیع پرداخته و معتقـد است: «اندیشـهٔ یهـودی تبـار مهـدویت از طریـق قبایـل یمنی، به خصـوص قبیلـهٔ کنـده به کوفه وارد شـده است. قبیلـهٔ کنـده در انتظـارِ قحطـانی ای بود که سـرزمینشان را به آن هـا بازگردانـد؛ لـذا مهـدویت را بازسـازی کردنـد و بعـد از آن که به کـوفه کوچیدنـد، (شایـد) در همـان کـوفه بـود که «مهـدی» را «منصور» نامیدنـد» (الجابری، ۲۰۰۰: ۲۸۷).

جابری اندیشهٔ رجعت را اندیشه ای یهودی دانسـته، می گوید: «یهودیان گمان کردند اخنوخ، زنده به آسـمان رفته و ناامیدی نیز این چنین به آسمان رفته است. اخنوخِ پیامبر روزی باز

ص: ۳۶

خواهد گشت تا زمین را از عدالت پر کند. عبدالله بن سبأ نیز این گونه رفتار کرد و از پذیرش خبر وفات علی بن ابیطالب امتناع کرد و گفت که او بازخواهد گشت» (الجابری، ۲۰۰۰: ۲۸۷).

جابری برای تأیید گفتهٔ خویش، قولی از جاحظ نقل می کند: «مسیح به این علت مسیح نامیده شد که با روغن برکت مسح داده شد و مسح در تورات به معنای هدایت و تأیید الهی است و مأموریت مسیح و یا همان مهدی در زمین، همان گونه که تورات بیان کرده این است که: بین مساکین با عدالت رفتار کند و بین بینوایان زمین با انصاف حکم کند... منافق را با دمی از دهانش بمیراند... و گرگ و گوسفند با آسودگی زندگی کنند...» (الجابری، ۲۰۰۰: ۲۸۷).

با این که اندیشهٔ مهدویت در صحاح سته و قریب به اتفاق کتاب های روایی اهل سنت آمده است، ولی جابری در ریشهٔ یهودی داشتن آن اصرار ورزیده و می گوید: «مهدویت در زبان های بیگانه Messie – Messiah بوده و معنای آن ممسوح (مسح شده) است. این معنا در بین گذشتگان نیز معروف بوده است» (الجابری، ۲۰۰۰: ۲۸۷).

## ۴. ارتباط مهدویت و فقرا و شکست خوردگان

از نظر جابری چون شیعیان به مهدویت، رجعت، وصیت و غیب قائلند، درماندگان و بینوایانی هستند که هم دنیا و هم آخرت آنان در تباهی است. جابری علم به غیب را ایدئولوژی درماندگان و بینوایان و اندیشهٔ مهدویت و وصیت را ابزار فقرا و شکست خوردگانی می داند که سعی دارند شرایط نامساعد زندگی خویش را تسکین دهند و اندیشهٔ مهدویت اساساً در عدالت و انتقام از ظالمان نهفته است تا به واسطهٔ آن از شرایط نامساعد زندگی به آینده منتقل شوند (الجابری، ۲۰۰۰: ۲۸۳ ۲۸۴). به عبارت دیگر «اندیشهٔ مهدویت کاملاً مشتمل بر اندیشهٔ درماندگان است و توان دفع ظلمی را که به آنان شده، ندارند؛ لذا در انتظار شخصی هستند تا آنان را نجات داده و در زمین به عدالت رفتار کند» (الجابری، ۲۰۰۰: ۲۸۷).

وی بین رجعت و مهدویت تفاوتی قائل نشده و «مهدویت را وسیله ای می داند که شیعیان را به رهبرشان که در بین آن ها سمبل و رمز به شمار می رفت، متصل می کرد. از آن جایی که رهبران تشیع نمی توانستند آرزوهای پیروانشان را که از آنان انتظار داشتند برآورده کنند، لذا شیعیانی که در برخی جنگ ها شکست می خوردند، در پی راهی بودند تا از یأس و ناامیدی که ناشی از اعتراف به شکست بود، فرار کنند؛ از این روی گفتند که او برمی گردد و از همین جا اندیشهٔ رجعت با مهدویت ارتباط پیدا کرد؛ رجعت همان رجعتِ مهدی است که آنچه را در زمان خود نمی توانست محقق کند، می تواند در آینده برآورده سازد» (الجابری، ۲۰۰۰: ۲۸۷).

ص: ۳۷

## برسی دلایل جابری

### اول:

#### اشاره

جابری(۱) در نقـد مهـدویت دچار خطاهای بسـیاری شـده و معتقـد است: «احادیث" مهدی "احادیث مشـکوکی هسـتند و بخاری و مسلم آن ها را ذکر نکرده اند» (الجابری، ۲۰۰۰: ۲۸۶)؛ از این روی به انکار مهدویت برخاسته، آن را اندیشه ای یهودی می داند.

اهل سـنت، صـحاح سته را معتبرترین کتب خود بعـد از قرآن می داننـد که در میان آن ها هیچ صـحیحی در میزان اعتبار به صـحیح بخاری و مسلم نمی رسد. از این رو، در مواقعی که قبول اندیشه ای با تفکرات آن ها سازگاری ندارد، پذیرش آن را منوط به وجود آن انـدیشه در صـحیحین می کنند؛ در حالی که در این شـیوهٔ برخورد با اندیشه، اشـکالات چندی نهفته است که به برخی از آن ها اشاره می کنیم.

#### ۱.

اگر حدیثی در صحیحین وارد نشده باشد، به هیچ عنوان نشانهٔ ضعف آن حدیث نیست، چون مسلم و بخاری تمام روایات اهل سنت را در صـحیح خود گردآوری نکرده انـد. آن ها در صـدد جمع آوری تمام احادیث بوده انـد، ولی ادعای جمع آوری این چنینی را نداشـته انـد؛ چنان که خود بخاری می گویـد: «مَا أدخلت فِی کتاب الْجَامِعِ إِلَّا مَا صَحَّ وَترکت من الصِّحَاح کی لَایطول الْکتاب»؛ در کتـاب جـامع جز روایـاتی را که نزد من صـحیح بوده انـد، نیاورده ام و برخی روایات صـحیح را نیز نیاورده ام تا کتابم طولانی نشود (عسقلانی، ۱۴۰۵ق، ۵: ۴۲۰).

از این رو، کتاب های حدیثی بسیاری، از جمله چهار جامع حدیثی دیگر و نیز مستدرک الصحیحین در میان اهل سنت تدوین شد تا روایت های صحیحی را که در صحیحین نیامده است، در بر داشته باشد.

ابن حجر می گویـد: «قال البخاری ما کتبت فی کتاب الصـحیح حدیثا الا اغتسـلت قبل ذلک وصـلیت رکعتین و قال أبو علی الغسانی روی عنه أنه قـال خرجت الصـحیح من سـتمائه ألف حـدیث و روی الإسـماعیلی عنه قـال لم أخرج فی هـذا الکتاب الا صـحیحاً و ما ترکت من الصحیح و ترکت

---

۱- ناقـدان بسـیاری به نقـد انـدیشه های جابری پرداخته اند و برخی از آن ها نیز عمدتاً دیدگاه جابری درباره تفکر شـیعی را تحلیل کرده اند. از جمله آن ها می توان به «کامل الهاشـمی» اشاره کرد که هیچ موضـعی را بدتر از موضع جابری درباره تشیع نمی داند و معتقد است جابری با نقد تشیع، سـلطه نیروی عقل را نسبت به تمام تفکر شـیعی اعمال کرد و در آخر نیز حکمی عام و کلی صادر کرده و گفته است: سزاوار است تفکر شیعی با تمام مضامین و محتوا و تنوعش از تاریخ تفکر و فرهنگ اسلامی معدوم و ملغا شود، چون نمونه خشن و زننـده از مظاهر عقل مسـتقیل [نظام معرفتی عرفانی است که در کنار نظام های معرفتی بیان و برهان سازنده عقل

عربی هستند] در فرهنگ عربی اسلامی است (الهاشمی، ۱۴۱۶ق: ۷۹ ۸۰).

ص: ۳۸

من الصحیح حتی لا یطول»؛ بخاری می گوید: در کتاب صحیح هیچ حدیثی را ننوشتم، مگر این که پیش از آن غسل کردم و دو رکعت نماز خواندم. و ابوعلی الغسانی از بخاری روایت کرده که بخاری گفته است: صحیح خود را از بین شش صد هزار حدیث تخریج کردم و اسماعیلی نیز از بخاری روایت می کند که در کتابم فقط احادیث صحیح را ذکر کردم و برخی از آن ها را نیز ذکر نکردم تا کتابم طولانی نشود (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ۱: ۷).

ابن الصلاح (متوفای ۶۴۳ق.) نیز معتقد است: «بخاری و مسلم تمامی احادیث صحیح را در صحیح شان ذکر نکرده و التزامی نیز بدان نداشته اند. از بخاری نقل کردیم که گفت: من تنها احادیث صحیح را در کتاب خود آورده ام و برخی از آن ها را نیز ذکر نکردم تا کتابم طولانی نشود. از مسلم نیز روایت شده است که تمام احادیث صحیح را که نزد من هست، در کتابم (صحیح مسلم) ذکر نکرده ام. فقط احادیثی را که بر آن ها اجماع وجود دارد ذکر کرده ام. می گویم خداوند عالم است (مسلم) جز روایاتی را که نزد او شرایط مجمع علیه در صحت آن وجود داشته، در کتابش قرار نداده است، هرچند اجتماع شرایط مذکوره در بعضی از این احادیث در نظر بعضی از اهل حدیث ظاهر نشده است. سپس ابوعبدالله بن اَخرم می گوید: مقدار اندکی از احادیث ثابت در کتاب های صحیح بخاری و مسلم نیامده است. امکان دارد فردی در پاسخ بگوید: المستدرک علی الصحیحین حاکم نیشابوری کتاب بزرگی است که بسیاری از احادیثی را که از صحیح بخاری و مسلم فوت شده، در خود جمع کرده است... بخاری می گوید: صدهزار حدیث صحیح و دویست هزار حدیث غیرصحیح را حفظ هستم، در حالی که در کتاب الجامع الصحیح بیش از ۷۲۷۰ حدیث با احادیث مکرر نقل نکرده و بنا بر نظر برخی با حذف احادیث تکراری، چهارهزار حدیث است» (ابن الصلاح، ۱۴۰۶ق: ۱۹ - ۲۰).

بسیاری از شارحان صحاح از بخاری نقل کرده اند: «احفظ مئه ألف حدیث صحیح و مائتی ألف حدیث غیر صحیح»؛ صدهزار حدیث صحیح و دویست هزار حدیث غیرصحیح را حفظ هستم» (مناوی، ۱۳۵۶ق: ۲۵؛ عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ۱: ۴۸۷؛ ابن عساکر، بی تا، ۲: ۶۴؛ ذهبی، ۱۴۱۹ق، ۲: ۱۰۵؛ خطیب بغدادی، بی تا، ۲: ۲۵؛ سیوطی، بی تا، ۱: ۹۹)، در حالی که سیوطی معتقد است: «و جمله ما فی البخاری سبعه آلاف و مائتان و خمسه و سبعون حدیثاً بالمکره و بحذف المکره أربعه آلاف»؛ تمام احادیث بخاری با مجموع تکراری ها ۷۲۷۵ حدیث است و با حذف احادیث تکراری چهارهزار حدیث است (سیوطی، بی تا، ۱: ۱۰۲).

برخی در ادعای حفظ صدهزار حدیث صحیح و دویست هزار حدیث غیرصحیح تشکیک کرده و سعی در توجیه آن داشته اند، چنان که سیوطی معتقد است: «عراقی گفته که این کلام

ص: ۳۹

محل تأمل است و شاید منظور بخاری احادیثی بوده که سند تکراری داشته و موقوف بوده است. چه بسا حدیثی را که دارای دو سند بوده، دو حدیث به حساب آورده است. ابن جماعه نیز علاوه بر توجیه مذکور [معتقد است که] بخاری مبالغهٔ در کثرت کرده است» (سیوطی، بی تا، ۱:

۹۹).

علاوه بر آن، کدام عالم رجالیِ اهل سنت احادیثی را که در صحیح بخاری و مسلم روایت نشده ضعیف شمرده است؟ اگر این گونه بوده، باید کتا ب های بعد از صحیح بخاری را مانند المستدرک علی الصحیحین که حاکم نیشابوری در آن احادیث صحیح را مطابق با قواعد بخاری و مسلم گردآوری نموده و احادیث مربوط به مهدویت را نیز ذکر کرده اند، مردود شمرد، در حالی که این-گونه نیست.

حاکم نیشابوری حدیث: «الْحَيَاءُ وَ الْعِيُّ شُعْبَتَانِ مِنَ الْإِيمَانِ، وَ الْبَذَاءُ وَ الْبَيَانُ شُعْبَتَانِ مِنَ النِّفَاقِ» را در المستدرک خود از پیامبر(ص) نقل کرده و در ادامه می گوید: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ، وَ لَمْ يُخَرِّجَاهُ»؛ این حدیث بر مبنا و شرط شیخین صحیح است، ولی آن را نیاورده اند (نیسابوری، ۱۴۱۱ق، ۱: ۵۱)؛ در نتیجه، نبود یک روایت در آن دو کتاب، دلیل بر بطلان یا ضعف آن نیست. از این رو، بسیای از علمای اهل سنت هر حدیثی را که در صحیحین نیامده باشد، باطل نمی دانند؛ چنان که احادیث بسیاری وجود دارند که در صحیحین به آن ها اشاره نشده، ولی اهل سنت آن ها را قبول کرده و در صحت آن ها شک ندارند. چنانچه ابن صلاح

کتاب هایی مانند کتاب ابن خزیمه، ابو عوانه اسفراینی، ابوبکر اسماعیلی، ابو بکر باقلانی، ابوعبدالله حمیدی، حاکم نیشابوری و... را ذکر می کند که علاوه بر این که احادیث صحیح داشته اند، نویسندگان کتاب های مذکور نیز بر صحت احادیث اصرار دارند (ابن الصلاح، ۱۴۰۶ق، ۱: ۲۱ ۲۲).

**۲.**

با بررسی کتاب های اهل سنت به روشنی می توان فهمید که صحیح بخاری و مسلم از جانب دشمنان مهدویت تحریف شده اند. به شهادت بزرگان اهل سنت، صحیح بخاری و مسلم همان هایی نیستند که توسط بخاری و مسلم نوشته شده اند. آنان در بیش از هفتاد کتاب نقل کرده اند که پیامبر اکرم(ص) فرمود: «المهدی حق و هو من ولد فاطمه»؛ مهدی حق است و از اولاد فاطمه است (ابن ابی خثیمه، بی تا، ۲: ۱۸۸؛ سلمی شافعی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۸۰؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ۲: ۷۰؛ خزاعی مروزی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۳۶۸؛ بخاری، بی تا، ۳: ۳۴۶؛ ازدی سجستانی،

بی تا، ۶: ۳۴۲؛ دانی، ۱۴۱۶ق، ۵: ۱۰۶۰ و...).

ص: ۴۰

ابـن حجر هیتمی (متوفـای ۹۷۴ق.) نیز علاـوه بر این که «الْمهْدی من عِتْرَتِی من ولـد فَاطِمَه» را در کتـاب خـود آورده، می گویـد: «مسلم، ابوداود، نسائی، ابن مـاجه، بیهقی و دیگران این روایت را در کتاب های خود آورده انـد و برخی نیز ماننـد احمـد، ابوداود، ترمـذی و ابن ماجه نیز روایت: «لَو لم یبْق من الـدَّهْر إِلَّا یَوْم لبعث الله فِیهِ رجلا من عِتْرَتِی؛ اگر از دنیا تنها یک روز باقی مانـده باشد، خداوند مردی از عترتم را در آن روز مبعوث می کند را در کتاب هایشان ذکر کرده اند» (هیتمی، ۱۹۹۷، ۲: ۴۷۲).

متقی هندی (متوفای ۹۷۵ق.) در ابتـدای کنزالعمـال کتـاب های روایی، از جمله صـحیح بخاری و مسـلم را که از آن ها روایت نقل کرده، رمزگذاری کرده و می گوید: «هذا الکتاب (هذا کتاب)... سمیته" الجامع الصغیر من حدیث البشیر النذیر... "قصدت فیه جمع الأحادیث النبویه بأسرها و هذه رموزه «خ» للبخاری و «م» لمسلم»؛ این کتاب را الجامع الصغیر من حدیث البشیر النذیر نامیدم و قصد کردم تمـامی احـادیث نبـوی را ذکر کنم و این چنین رمزگـذاری کردم که «خ» اشـاره به احـادیث بخـاری و «م» مربوط به احـادیث صحیح مسـلم است (متقی هندی، ۱۹۸۹، ۱: ۲). سـپس در همین کتاب به نام مبارک مهدی اشاره می کند که در صـحیح مسلم و از امّ سـلمه نقل شـده است: «المهدی من عترتی من ولد فاطمه (د م عن أم سـلمه)»؛ مهدی از عترت من و از اولاد فاطمه است (صـحیح مسلم از امّ‌سلمه) (متقی هندی، ۱۹۸۹، ۱۴: ۳۲۱، ح۳۸۶۶۲).

شیخ محمد بن علی صـبان (متوفای ۱۲۰۶ق.) در کتاب إسعاف الراغبین فی سیره المصطفی فضائل اهل بیته الطاهرین که در حاشیه مشارق الانوار حمزاوی مصری به چاپ رسیده،

می گویـد: «أخرج مسـلم و أبوداود و النسـائی و ابن مـاجه و البیهقی و آخرون ألمهـدی من عترتی من ولـد فـاطمه»؛ مسـلم، ابوداود، نسائی، ابن ماجه، بیهقی و دیگران حدیث «ألمهدی من عترتی من ولد فاطمه» را در کتاب هایشان آورده اند (صبان، ۱۳۰۷ق: ۹۹).

آخرین فردی که نام «مهـدی» را «المهـدی من عترتی من ولـد فاطمه» در صـحیح مسـلم دیـده، شـیخ حسن عـدوی حمزاوی مصـری (متوفای ۱۳۰۳ق.) است که می گویـد: «ففی مسـلم و أبوداود و النسـائی و ابن ماجه و البیهقی و آخرین ألمهـدی من عترتی من ولد فـاطمه» (الحمزاوی، ۱۳۰۷ق: ۱۱۲). ولی همـان گـونه که در صـحیح بخـاری نـام مهـدی حـذف شـده، صـحیح مسـلم نیز به همـان سرنوشت دچار شده است.

**۳.**

در صـحیح بخاری و مسـلم احادیث فراوانی ذکر شـده که جز بر امام مهدی قابـل تطبیق نیست. این احـادیث در سه گروه جای می گیرند:

ص: ۴۱

الف) احادیث خروج دجال(۱) (بخاری، ۱۴۲۲ق، ۴: ۱۶۸). مسلم (متوفای ۲۶۱ق.) نیز متعرض احادیث خروج دجال شده است(۲) (قشیری نیشابوری، بی تا، ۴: ۲۲۴۸ ۲۲۴۹).

مجموعهٔ این احادیث که از جانب پیامبر گرامی اسلام(ص) نقل شده است، نشانه های برپا شدن قیامت را بیان می کند که حتمی بوده و باید پیش از قیامت به وقوع بپیوندد. از جملهٔ آن ها، نشانه های خروج امام مهدی، خروج عیسی، خروج دجال، طلوع خورشید از غرب، بالا رفتن قرآن و باز شدن سد یأجوج و مأجوج است.

با بررسی مجموع احادیث برپا شدن قیامت، به روشنی می توان دریافت که این احادیث جز با ظهور امام مهدی مطابقت ندارد. چنانچه ترمذی بابی را با عنوان «باب ما جاء فی المهدی» گشوده (ترمذی، بی تا، ۴: ۵۰۴) و پس از ذکر دو حدیث، احادیثی که مربوط به هم نام بودنِ نام منجی آخرالزمان با نام پیامبر(ص) است، احادیث خروج دجال را ذکر می کند (ترمذی، بی تا، ۴: ۵۰۴).

ب) احادیث نزول عیسی بن مریم (بخاری، ۱۴۲۲ق، ۴: ۱۶۸). تمامی شارحان صحیحین مانند ابن حجر (عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ۶: ۴۹۳ ۴۹۴) و عبدالملک قسطلانی قتیبی (قسطلانی قتیبی، ۱۳۲۳ق، ۵: ۴۱۹) معتقدند مراد از «امام» در احادیث مربوط به حضرت عیسی، حضرت مهدی است.

آلوسی در تفسیرش می گوید: «قال رسول الله(ص) کیف أنتم إذا نزل ابن مریم فیکم و إمامکم منکم... و المشهور  بدمشق و الناس فی صلاه الصبح فیتأخر الإمام و هو المهدی فیقدمه عیسی و یصلی خلفه»؛ پیامبر گرامی اسلام(ص) می فرماید: شما چگونه خواهید بود آن هنگام که پسر مریم در بین شما نازل شود و امامتان از بین خود شما باشد؟... و مشهور این است که عیسی

---

۱- پیامبر گرامی اسلام(ص) می فرماید: «دجال هنگامی که خروج کند، با خود آب و آتش به همراه خواهد داشت؛ برخی از مردم آتش می-بینند، در حالی که آبی خنک است و برخی نیز آبی خنک می-بینند، در حالی که آتشی سوزاننده است. پس هر کدام از شما آن را درک کرد، از جمله افرادی باشد که آن را آتش می بیند، که آن گوارا و خنک است» (ح ۳۴۵۰).

۲- پیامبر گرامی اسلام(ص) فرمود: «دجال چشم چپش کور است و موی زیاد دارد. بهشت و آتش همراه اوست. پس آتشش، بهشت و بهشتش، آتش است» (ح۲۹۳۴). ایشان هم چنین فرمودند: «من خوب می دانم همراه دجال چیست. او دو نهر جاری به همراه دارد؛ یکی از آن ها آب سفید و دیگری آتش فروزان به نظر می رسند. اگر هر یک از شما به او رسید، رودی را که آتش به نظر می رسد اختیار کند و چشمانش را ببندد و سرش را پایین بیاورد و از آن بنوشد، چون آن آبی گواراست. و دجال یک چشمش کور و بین دو چشمش کافر نوشته شده است. هر مؤمن باسواد و بی سوادی آن را می خواند» (ح۲۹۳۴).

ص: ۴۲

در حالی که مردم در نماز صبح هستند، در دمشق نازل می شود. امام مهدی تأخیر می کند و عیسی او را مقدم می کند و پشت سر او نماز می گزارد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۳: ۹۵).

ج) از جمله ادلهٔ دیگر بر امام مهدی این است که پیامبر گرامی اسلام(ص) در احادیث بخشش مال (قشیری نیسابوری، بی تا، ۴: ۲۲۳۴؛ ترمذی، بی تا، ۴: ۵۰۶، ح۲۲۳۲؛ ابن حنبل، ۱۴۲۰ق، ۱۷: ۲۵۴ ۲۵۵، ح۱۱۱۶۳)، به معرفی خلیفه ای می پردازد که صفات متعددی دارد؛ از جمله این که در عصر او برکت، خیر و فراوانی همه جا را پر می کند و این خلیفه سخی و گشاده دست بوده و بدون حساب و کتاب اموال را به مخلوقات خداوند می دهد و تا زمان آن خلیفه هیچ فردی مثل او حکومت نکرده است. این واقعه به دست کسی محقق می شود که حکومت جهانی را به دست گرفته و به عدالت رفتار خواهد کرد.

با بررسی صحیحین، نامی از خلیفه ای این چنین قدرتمند و باشکوه پیدا نمی کنیم، اما با تتبع دقیق و کنار هم قرار دادن احادیث به روشنی درمی یابیم که این خلیفه جز مهدی موعود نیست که پیامبر اسلام(ص) مژده به ظهورش داده است. در صحیح مسلم از قول پیامبر گرامی اسلام(ص) بدون این که به نام امام مهدی(عج) اشاره کند به برخی ویژگی های بارز امام مهدی اشاره می کند که فرمود: «یَکُونُ فِی آخِرِ أُمَّتِی خَلِیفَهٌ یَحْثِی الْمَالَ حَثْیًا لاَ یَعُدُّهُ عَدَدًا»؛ در پایان امت من (آخرالزمان) خلیفه ای هست که مال را بدون شمارش تقسیم می کند (قشیری نیسابوری، بی تا، ۴: ۲۲۳۴، ح۲۹۱۳) و نیز می فرماید: «من خلفائکم خلیفه یحثو المال حثیا لا یعده عددا»؛ از خلفای شما، خلیفه ای خواهد بود که به مقداری به مردم مال خواهد داد که از شماره بیرون باشد (قشیری نیسابوری، بی تا، ۴: ۲۲۳۵، ح۲۹۱۴) و نیز: «یکون فی آخر الزمان خلیفه یقسم المال و لا یعده»؛ در آخرالزمان خلیفه ای است که مال را بدون شمارش تقسیم می کند (قشیری نیسابوری، بی تا، ۴: ۲۲۳۵، ح۲۹۱۳ و ۲۹۱۴).

و همین ویژگیِ منحصر به فرد در احادیث دیگر با نام «مهدی» قرین شده است؛ چنان که ترمذی از پیامبر(ص) نقل می کند: «قال فیجیء إلیه رجل فیقول یا مهدی اعطنی اعطنی قال فیحثی له فی ثوبه ما استطاع أن حمله»؛ مردی به سوی او می آید و می گوید: یا مهدی! به من چیزی عطا کن. به من چیزی عطا کن! پیامبر(ص) فرمود: مهدی(عج) تا آن جا که آن مرد توان حمل مال را دارد، در دامن او می ریزد (ترمذی، بی تا، ۴: ۵۰۶، ح۲۲۳۲). ابن حنبل نیز همین گونه نقل

می کند (ابن حنبل، ۱۴۲۰ق، ۱۷: ۲۵۴ ۲۵۵).

مناوی در التیسیر بشرح الجامع الصغیر بعد از ذکر «من خلفائکم خَلیفَه یحثو المَال حثیا

لَایعده عدا»؛ از خلفای شما خلیفه ای خواهد بود که به مقداری به مردم مال خواهد داد که از

ص: ۴۳

شماره بیرون باشد، به نقل از ابوسعید خدری می گوید که مراد از خلیفه «المهدی» است (مناوی، ۱۴۰۸ق، ۲: ۳۸۲).

**دوم:**

جابری با کمی دقت در منابع سَلف خود می توانست به نیکی متوجه شود که روایات مهدویت از عقاید اختصاصی شیعه که به وسیلهٔ مختار و ابن حنفیه(۱) پایه ریزی شده است، نیست، بلکه اندیشهٔ مذکور در میان علمای اهل سنت به گونه ای شیوع دارد که آن ها نه تنها بدان معتقد بوده، بلکه بزرگان آنان به تواترِ روایات مهدویت تصریح کرده اند و مسئله مهدویت و اعتقاد به ظهور حضرت مهدی جزئی از عقاید ثابت و خدشه ناپذیر اهل سنت گردیده است. از جمله افرادی که به تواترِ روایات مهدویت تصریح کرده اند، می توان به افراد ذیل اشاره کرد:

ابن حجر می گوید: «اخبار متواتر و بسیاری از پیامبر(ص) دربارهٔ مهدی روایت شده که از اهل بیتِ پیامبر(ص) است و هفت سال حکومت می کند و زمین را پر از عدل می کند و عیسی خروج می کند و او را در قتلِ دجال یاری می کند و امامتِ این امت را در نماز بر عهده می گیرد» (عسقلانی، ۱۳۲۶ق، ۳۰: ۱۴۴).

حافظ ابوالحسن الآبری السجستانی، صاحب کتاب مناقب الامام الشافعی (متوفای ۳۶۳ق.) می گوید: «اخبار مهدویت به علت کثرت راویانش که از پیامبر اکرم(ص) روایت کرده اند، به حدّ تواتر و استفاضه رسیده است که: مهدی از اهل بیتِ پیامبر (ص) است و هفت سال حکومت می کند و زمین را پر از عدالت می کند و عیسی بن مریم با او خروج می کند و او را در کشتن دجال در باب لد در فلسطین یاری می رساند و مهدی امامِ امت می شود و عیسی پشت سر او نماز می گزارد» (آبری سجستانی، ۱۴۳۰ق، ۱: ۹۵).

محمد البرزنجی (متوفای ۱۱۰۳ق.) می گوید: «احادیث وجود مهدی و خروج وی در آخرالزمان و این که از عترت پیامبر گرامی اسلام و از فرزندان فاطمه است، به حدّ تواتر معنوی رسیده و به هیچ وجه نمی توان آن را انکار کرد» (العباد البدر، ۱۳۸۸ق: ۱: ۱۳۲).

محمد السفارینی (متوفای ۱۱۸۸ق.) می گوید: «اقوال دربارهٔ مهدی به حدی زیاد است که گفته شده: مهدی همان عیسی است؛ در حالی که مطلب صحیح این است که مهدی، عیسی نبوده، بلکه پیش از عیسی خروج می کند. و روایات در مورد مهدی به حدی زیاد است که به حدّ تواتر معنوی رسیده و به حدی در بین علمای اهل سنت شیوع پیدا کرده که از جملهٔ اعتقادات آن ها شده است» (سفارینی، ۱۴۰۲ق: ۲: ۸۴).

---

۱- به دلیل محدودیت حجم مقاله، از نقد اتهامات جابری به مختار و ابن حنفیه در ارتباط آن دو با مهدویت، صرف نظر شد.

ص: ۴۴

صدیق حسن القنوجی (متوفای ۱۳۰۷ق.) در کتاب الإذاعه لما کان و ما یکون بین یدی الساعه می گوید: «احادیثی که دربارهٔ مهدی وارد شده است، با وجود اختلاف بسیاری که با یکدیگر دارند، به حد تواتر معنوی رسیده... و بدون شک، مهدی در آخرالزمان بدون این که ماه و سالِ خروج مشخص باشد، خروج خواهد کرد، چراکه اخبار در این باب متواتر بوده و جمهور امت از گذشته تا حال بر این امر اتفاق دارند، جز برخی که نظریات خلاف آن ها قابل اعتماد نیست. تا این که می گوید: هیچ تردیدی در امر آن فاطمیِ موعودِ منتظر که ادله بر آن دلالت دارند، نیست، بلکه انکار آن در مقابل نصوص مستفیض و مشهوری که (در این مورد) به حد تواتر رسیده، جرئت بسیار می خواهد» (العباد البدر، ۱۳۸۸ق، ۱: ۱۳۲ ۱۳۳).

محمد بن جعفر الکتانی (متوفای ۱۳۴۵ق.) یکی دیگر از علمای اهل سنت معتقد است: «احادیث مهدی به طرق گوناگون و متعدد از صحابه نقل، و بعد از آنان، از تابعان نقل شده است، به گونه ای که مجموع آن ها مفید علم قطعی است. به همین دلیل، ایمان به ظهور مهدی واجب است، همان گونه که این وجوب نزد اهل علم ثابت بوده و در عقاید اهل سنت و جماعت مدوّن شده است»(۱) (کتانی، بی تا: ۲۲۵ ۲۲۶).

---

۱- «(خروج المهدی) خروج المهدی الموعود المنتظر الفاطمی عن (۱) ابن مسعود أخرجه أحمد و أبو داود و الترمذی و ابن ماجه (۲) و أم سلمه أخرجه أبو داود و ابن ماجه و الحاکم فی المستدرک (۳) و علی بن أبی طالب أخرجه أحمد و أبو داود و ابن ماجه (۴) و أبی سعید الخدری أخرجه أحمد و أبو داود و الترمذی و ابن ماجه و أبویعلی و الحاکم فی المستدرک (۵) و ثوبان أخرجه أحمد و ابن ماجه و الحاکم فی المستدرک (۶) و قره بن إیاس المزنی أخرجه البزار و الطبرانی فی الکبیر و الأوسط (۷) و عبدالله بن الحارث بن جزء أخرجه ابن ماجه و الطبرانی فی الأوسط (۸) و أبی هریره أخرجه أحمد و الترمذی و أبویعلی و البزار فی مسندهما و الطبرانی فی الأوسط و غیرهم (۹) و حذیفه بن الیمان أخرجه الرویانی (۱۰) و ابن عباس أخرجه أبونعیم فی أخبار المهدی (۱۱) و جابر بن عبدالله أخرجه أحمد و مسلم إلا أنه لیس فیه تصریح بذکر المهدی بل أحادیث مسلم کلها لم یقع فیها تصریح به (۱۲) و عثمان أخرجه الدارقطنی فی الإفراد (۱۳) و أبی أمامه أخرجه الطبرانی فی الکبیر (۱۴) و عمار بن یاسر أخرجه الدارقطنی فی الإفراد و الخطیب و ابن عساکر (۱۵) و جابر بن ماجد الصدفی أخرجه الطبرانی فی الکبیر (۱۶) و ابن عمر (۱۷) و طلحه بن عبیدالله أخرجهما الطبرانی فی الأوسط (۱۸) و أنس بن مالک أخرجه ابن ماجه (۱۹) و عبد الرحمان بن عوف أخرجه أبونعیم (۲۰) و عمران بن حصین أخرجه الإمام أبوعمرو الذانی فی سننه و غیرهم و قد نقل غیر واحد عن الحافظ السخاوی أنها متواتره و السخاوی ذکر ذلک فی فتح المغیث و نقله عن أبی الحسین الإبری و قد تقدم نصه أول هذه الرساله و فی تألیف لأبی العلاء إدریس بن محمد بن إدریس الحسین العراقی فی المهدی هذا أن أحادیثه متواتره أو کادت قال و جزم بالأول غیر واحد من الحفاظ النقاد. و فی شرح الرساله للشیخ جسوس ما نصه ورد خبر المهدی فی أحادیث ذکر السخاوی أنها وصلت إلی حد التواتر. و فی شرح المواهب نقلا عن أبی الحسین الإبری فی مناقب الشافعی قال تواترت الأخبار أن المهدی من هذه الأمه و أن عیسی یصلی خلفه ذکر ذلک ردا لحدیث ابن ماجه عن أنس و لا مهدی إلا عیسی.»

ص: ۴۵

از مطالبی که از بزرگان اهل سنت نقل شد معلوم می شود که مسئله مهدویت و اعتقاد به ظهور حضرت مهدی، از جمله معتقدات آنان به شمار می آید و نیز برخی بزرگان اهل سنت منحصراً دربارهٔ امام مهدی کتاب نوشته اند؛ مانند ابونعیم اصفهانی که کتاب های الأربعون حدیثاً فی المهدیّ، صفه المهدی و مناقب المهدی را تألیف کرده است که متأسفانه دو کتاب اخیر موجود نیست و نیز جلال الدین سیوطی (متوفای ۹۱۱ق.) العرف الوردی فی اخبار المهدی را به رشتهٔ تألیف درآورده است.

ابن کثیر نیز در البدایه و النهایه می گوید: «مهدی در آخرالزمان می آید و زمین را پر از عدل و قسط می کند، همان گونه که پر از جور و ظلم شده است. ما احادیث مربوط به مهدی را در جلد جداگانه ای گرد آوردیم، همان گونه که ابوداود در سنن خود، کتاب جداگانه ای را به آن اختصاص داده است» (ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ۶: ۲۷۸).

**سوم:**

دیدگاه دیگر جابری این بود که: اندیشهٔ مهدویت، اصلی یهودی داشته و ترجمهٔ کلمه «المسیح» است (الجابری، ۲۰۰۰: ۲۸۷). در نقد این مدعا باید گفت (۱): اگر قرار باشد اندیشهٔ رجعت و مهدویت را در ادیان یهودی جست وجو کنیم که ابن سبأ و طرف دارن ابن حنفیه باعث رواج آن در میان شیعه شدند، آیا بهتر نیست ریشهٔ این تفکر را در خلیفهٔ دوم جست وجو کرد؟ چون در سنن دارمی به نقل از عکرمه بیان شده است: « پس از رحلت پیامبر(ص) عمر برخاست و گفت: پیامبر(ص) وفات نیافته است، بلکه روحش عروج کرده است، همان گونه که روح موسی عروج کرد. به خدا سوگند، پیامبر خدا نمی میرد تا آن هنگام که دست و زبان کسانی را ببرد. عمر هم چنان سخن می گفت تا آن که دهانش از سخن گفتن کف کرد» (دارمی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۲؛ ابن حنبل، ۱۴۲۰ق، ۲۰: ۳۳۰؛ ابن سعد بغدادی، ۱۹۶۸، ۲: ۲۶۶ و ۲۶۹ ۲۷۰).

اشکال دیگر این است که اکثر آموزه های اسلام، پیش تر در ادیان گذشته نیز موجود بود و در واقع دین مبین اسلام تکمیل کنندهٔ ادیان گذشته است. در ادیان گذشته توحید، معاد، نبوت و احکام فرعی ای مانند روزه(۲) و... وجود داشته است و حتی مبانی تشیع (۳)، چنانچه جابری آن ها

---

۱- به جهت طولانی شدن مقاله، از نقد بیشتر صرف نظر می شود.

۲- «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ کَما کُتِبَ عَلَی الَّذینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ»؛ ای کسانی که ایمان آورده اید! روزه همان گونه که بر گذشتگان شما واجب بود، بر شما نیز واجب شده است (بقره: ۱۸۳).

۳- «مختار به نام ابن حنفیه قیام کرد و با خود مفاهیم تازه ای درباره امامت به ارمغان آورد؛ مفاهیمی که از اسرائیلیات و جریانات میراث های قدیمی پیش از اسلام اخذ شده بود؛ مانند وصیت، علم سرّی، وراثت، نبوت، بداء، مهدویت، رجعت، غیبت، تقیه و... . این مفاهیمِ به هم پیوسته، به سرعت باعث تشکیل اسطوره امامت نزد تشیع شد» (الجابری، ۲۰۰۰: ۷۱).

ص: ۴۶

را اندیشه ای یهودی می دانست، آموزهٔ جدیدی در اسلام نیست، چون در قرآن کریم به امامت حضرت ابراهیم اشاره شده است: «وَ إِذِ ابْتَلی إِبْراهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی قالَ لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ»؛ و به یاد آر هنگامی که پروردگارِ ابراهیم، او را به آزمایش هایی مبتلا ساخت و چون ابراهیم آن آزمایش ها را به اتمام رساند، فرمود: من تو را برای مردم امام قرار دادم. ابراهیم گفت: آیا از فرزندان من هم امام خواهد بود؟ خداوند فرمود: عهد (امامت) من به ظالمین نمی رسد» (بقره: ۱۲۴).

علاوه بر آن، اگر استدلال جابری درست باشد، باید به لوازم این استدلال نیز پای بند باشد و علاوه بر آموزه های مشترک بین تشیع و اهل سنت مانند توحید، نبوت، معاد و... برخی مبانی اختصاصی اهل سنت را در مسیحیت، برخی را در یهود و برخی را نیز در آیین هندو جست وجو کند.

## چهارم:

جابری، علم به غیب را ایدئولوژی درماندگان و بینوایان، و اندیشهٔ مهدویت و وصیت را ابزار فقرا و شکست خوردگانی می داند که سعی دارند شرایط نامساعد زندگی خویش را تسکین دهند و اندیشهٔ مهدویت اساساً در عدل و انتقام از ظالمان نهفته است تا به واسطهٔ آن از شرایط نامساعد زندگی به آینده منتقل شوند» (الجابری، ۲۰۰۰: ۲۸۳).

اشکال این نحوهٔ تفکر این است که «اگر این شیوهٔ تحلیل دربارهٔ عقاید فرقه ای صحیح باشد، باید تا انتهای منطقی آن پیش رفت و نه تنها باور این یا آن فرقهٔ دینی، بلکه اصل باور به دین را نتیجهٔ توهم و خودفریبی دانست؛ یعنی همان تحلیل فوئر باخر و مارکس را کاملاً به کار گرفت» (اسلامی، ۱۳۸۷: ۶۳ ۶۴).

علاوه بر آن، اگر قرار باشد با عینک جابری به ادیان الهی و آموزه های دینی نگاه کنیم، بیش از همه عقاید خود جابری در معرض خطر قرار می گیرد، چون ایمان به خدا، معاد و اعتقاد به بهشت را باید ایدئولوژی درماندگانی دانست که توان دفع ظلم را از خود نداشته و در انتظار محکمه ای هستند تا ظلم بر خویشتن رفته را از ظالم بستانند و آسایشی را که در دنیا از آن محروم بوده اند، در بهشت تجربه کنند.

## نتیجه گیری

خطای جابری در نقد مذهب تشیع و به خصوص اندیشهٔ مهدویت این است که از دیدگاه وی، اندک مشابهتِ بین این اندیشه و اندیشه هایی که در ادیان دیگر وجود دارد، می تواند دلیلی کافی و موجه برای انکار اندیشه مذکور باشد؛ از این رو، هیچ توجهی به منابع اولیه سلف خویش نکرده و مغرضانه در اندیشهٔ مذکور تشکیک کرده است.

ص: ۴۷

جابری اگر به منابع اهل سنت نگاهی گذرا می کرد، متوجه می شد که اندیشه مهدویت در صحیح بخاری و مسلم تا ابتدای قرن چهاردهم وجود داشته و امثال حمزوای مصری (متوفای ۱۳۰۳ق.) به وجود آن در صحیحین شهادت داده اند و در یک قرن اخیر نام امام مهدی از صحیحین حذف شده است. علاوه بر آن، بزرگان بی شماری از اهل سنت چون ابن کثیر، ابونعیم اصفهانی، ابن جعفر الکتانی و... نه تنها روایات مهدویت را در کتاب هایشان ذکر کرده اند، بلکه برخی کتاب های مستقلی را نیز در این باب نگاشته اند و برخی نیز مانند ابن حجر عسقلانی، آبری سجزی و... به تواترِ روایات مهدویت تصریح کرده اند. از این رو، اندیشه مذکور نه تنها اندیشهٔ شکست خوردگان نیست، بلکه اندیشه ای مترقی است که معتقدان به آن به هیچ وجه احساس شکست نمی کنند.

## منابع


۱. قرآن کریم.

۲. ابن ابی خیثمه زهیر بن حرب، ابوبکر احمد، (بی تا)، التاریخ الکبیر، ج۲، سِّفْر سوم.

۳. ابن الصلاح، تقی الدین، (۱۴۰۶ق)، معرفه أنواع علوم الحدیث، و یُعرف بمقدمه ابن الصلاح، سوریه، دارلفکر، بیروت: دارالفکر المعاصر.

۴. ابن حنبل، احمد، (۱۴۲۰ق)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعیب الأرنؤوط وآخرون، بیروت، مؤسسه الرساله.

۵. ابن عساکر، هبه الله بن عبد الله، (بی تا)، تاریخ مدینه دمشق و ذکر فضلها و تسمیه من حلها من الاماثل أو اجتاز بنواحیها من واردیها و أهلها، دراسه و تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالفکر.

۶. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل، (۱۴۰۸ق)، البدایه و النهایه، المحقق: علی شیری، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

۷. الازدی السجستانی، ابوداود سلیمان بن الاشعث، (بی تا)، سنن أبی داود، تحقیق: شعَیب الأرنؤوط محَمَّد کامِل قره بللی، بیروت، دارالرساله العالمیه.

۸. اسلامی، سیدحسن، (۱۳۸۷)، «چهارگانه جابری/۲ (عقل عربی از ادعا تا اثبات)»، آینه پژوهش، سال ۱۹، ش۴.

۹. الاشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۴۰۰ق)، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین، عنی بتصحیحه: هلموت ریتر؛ ألمانیا، دار فرانز شتایز، بمدینه فیسبادن.

۱۰. الأصبهانی، الحافظ ابی نُعیم، (بی تا)، الأربعون حدیثاً فی المهدیّ، تحقیق: علی جلال باقر، قم، مرکز الأبحاث العقائدیه.

۱۱. الألوسی، شهاب الدین محمود بن عبد الله، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، المحقق: علی عبد الباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه.

ص: ۴۸

۱۲. البخاری الجعفی، محمد بن اسماعیل، (۱۴۲۲ق)، صحیح البخاری، المحقق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، شرح و تعلیق: د. مصطفی دیب البغا، بیروت، دار طوق النجاه (مصوره عن السلطانیه بإضافه ترقیم محمدفؤاد عبدالباقی).

۱۳. ، (بی تا)، التاریخ الکبیر، تحقیق: السید هاشم الندوی، بیروت، دارالفکر.

۱۴. البغدادی المعروف بابن سعد، ابو عبد الله محمد بن سعد، (۱۹۶۸)، الطبقات الکبری، المحقق: احسان عباس، بیروت، دارصادر.

۱۵. البغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، (۱۹۷۷)، الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه، بیروت، دارالآفاق الجدیده.

۱۶. الترمذی السلمی، محمد بن عیسی ابوعیسی، (بی تا)، الجامع الصحیح سنن الترمذی، تحقیق: احمد محمد شاکر و آخرون، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

۱۷. الجابری، محمدعابد، (۲۰۰۰)، العقل السیاسی العربی: محدداته و تجلیاته، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیه.

۱۸. الحمزاوی المصری، شیخ حسن، (۱۳۰۷ق)، مشارق الانوار، مصر، قاهره، المطبعه العثمانیه.

۱۹. الخزاعی المروزی، ابوعبدالله نعیم بن حماد، (۱۴۱۲ق)، کتاب الفتن، المحقق: سمیر أمین الزهیری، القاهره، مکتبه التوحید.

۲۰. الخطیب البغدادی، احمد بن علی ابوبکر، (بی تا)، تاریخ بغداد، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۲۱. الدارمی، عبد الله بن عبدالرحمن، (۱۴۰۷ق)، سنن الدارمی، تحقیق: فواز احمد زمرلی، خالد السبع العلمی، بیروت، دارالکتاب العربی.

۲۲. الدانی، عثمان بن سعید بن عثمان بن عمر ابوعمرو (۱۴۱۶ق)، السنن الوارده فی الفتن و غوائلها و الساعه و أشراطها، المحقق: د. رضاء الله بن محمد إدریس المبارکفوری، الریاض، دارالعاصمه.

۲۳. الذهبی، شمس الدین ابوعبدالله، (۱۴۱۹ق)، تذکره الحفاظ، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۲۴. السفارینی الحنبلی، شمس الدین أبوالعون، (۱۴۰۲ق)، لوامع الأنوار البهیه و سواطع الأسرار الأثریه لشرح الدره المضیه فی عقد الفرقه المرضیه، دمشق، مؤسسه الخافقین و مکتبتها.

۲۵. السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، (۱۴۲۱ق)، الحاوی للفتاوی فی الفقه و علوم التفسیر و الحدیث و الأصول و النحو و الإعراب و سائر الفنون، تحقیق: عبداللطیف حسن عبدالرحمن، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۲۶. ، (بی تا)، تدریب الراوی فی شرح تقریب النواوی، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، الریاض، مکتبه الریاض الحدیثه.

۲۷. الشهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۴۰۴ق)، الملل و النحل، تحقیق: محمد سید کیلانی، بیروت، دارالمعرفه.

۲۸. الصبان، محمدعلی، (۱۳۰۷ق)، إسعاف الراغبین فی سیره المصطفی فی فضائل اهل بیته الطاهرین، مصر، قاهره، المطبعه العثمانیه.

۲۹. الطبری، محمد بن جریر ابوجعفر، (۱۳۸۷ق)، تاریخ الطبری، بیروت، دارالتراث.

۳۰. العباد البـدر، عبدالمحسن، (۱۳۸۸ق)، «عقیـده أهل السـنه و الأثر فی المهـدی المنتظر»، مجله الجامعه الإسـلامیه بالمدینه المنوره، السنه الأولی، العدد الثالث.

ص: ۴۹

۳۱. العسقلانی الشافعی، ابن حجر، (۱۳۲۶ق)، تهذیب التهذیب، هند، مطبعه دائره المعارف النظامیه.

۳۲. ، (۱۳۷۹ق)، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت، دارالمعرفه.

۳۳. ، (۱۴۰۵ق)، تغلیق التَّعْلِیق علی صحیح البُخاری، بیروت، المکتب الإسلامی.

۳۴. الآبری السجستانی، محمد بن الحسین، (۱۴۳۰ق)، مناقب الإمام الشافعی، المحقق: د. جمال عزون، اردن، الدارالأثریه.

۳۵. فلهوزن، یولیوس، (۱۹۵۸)، احزاب المعارضه السیاسیه الدینیه فی صدر الاسلام، مترجم: عبدالرحمان البدوی، مکتبه النهضه المصریه.

۳۶. القسطلانی القتیبی المصری، ابوالعباس شهاب الدین، (۱۳۲۳ق)، إرشاد الساری لشرح صحیح البخاری، مصر، المطبعه الکبری الأمیریه.

۳۷. القشیری النیسابوری، مسلم بن الحجاج، (بی تا)، المسند الصحیح المختصر بنقل العدل عن العدل إلی رسول الله صلی الله علیه و سلم (صحیح مسلم)، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقی، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

۳۸. الکتانی، محمد بن جعفر، (بی تا)، نظم المتناثر من الحدیث المتواتر، المحقق: شرف حجازی، مصر، دارالکتب السلفیه.

۳۹. المتقی الهندی، علی بن حسام الدین، (۱۹۸۹)، کنزالعمال فی سنن الأقوال و الأفعال، بیروت، مؤسسه الرساله.

۴۰. المِزّی، یوسف، (۱۹۸۰)، تهذیب الکمال فی أسماء الرجال، بیروت: مؤسسه الرساله، تحقیق: د. بشار عواد معروف.

۴۱. المقدسی السلمی الشافعی، یوسف بن یحیی، (۱۴۱۰ق)، عقد الدرر فی أخبار المنتظر و هو المهدی علیه السلام، حققه و راجع نصوصه و علق علیه و خرج أحادیثه: الشیخ مهیب بن صالح بن عبدالرحمن البورینی، الاردن، الزرقاء، مکتبه المنار.

۴۲. المناوی القاهری، عبدالرئوف، (۱۳۵۶ق)، فیض القدیر شرح الجامع الصغیر، تعلیقات یسیره لماجد الحموی، مصر، المکتبه التجاریه الکبری.

۴۳. ، (۱۴۰۸ق)، التیسیر بشرح الجامع الصغیر، الریاض، مکتبه الإمام الشافعی.

۴۴. النیسابوری، ابوعبدالله الحاکم، (۱۴۱۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۴۵. الهاشمی، کامل، (۱۴۱۶ق)، دراسات نقدیه فی الفکر العربی المعاصر، بیروت، مؤسسه ام القری للتحقیق و النشر.

۴۶. هانی، ادریس، (۱۹۹۸)، محنه التراث الآخر النزعات العقلانیه فی الموروث الإمامی، بیروت، الغدیر للدراسات و النشر.

۴۷. الهیتمی، ابـن حجر، (۱۹۹۷)، الصواعق المحرقه علی أهل الرفض و الضـلال و الزنـدقه، تحقیق: عبـدالرحمن بن عبـدالله الترکی و کامل محمد الخراط، بیروت، مؤسسه الرساله.

ص: ۵۰

## معنای زندگی، ضرورت و کارکرد نبوت

### اشاره

محمدمهدی قائمی امیری(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۸/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۱۱/۰۸

### چکیده

نبوت، نقشی اساسی در معنابخشی به حیات بشر دارد و این حرکت صرفاً در انحصار نبوت و انبیاست. هیچ مکتب بشری و نیز نیروی عقلی توانِ آن ندارد که زندگانی جدیدی را پس از مرگ به تصویر کشیده و آن رابه بشر ارائه کند؛برای دنیا نقش مقدمی در تأمین سعادت ابدی و اخروی قائل شده و بدین ترتیب زندگی را هدف مند سازد؛ امید و نشاط به زندگی را افزایش داده و با راه کارهایی معنابخش به زندگی از قبیل تفسیر واقع بینانهٔ مرگ و شرور، به حیات او امید بخشد؛با توصیه به عدم وابستگی به دنیا و آرامش در سایهٔ اتصال به مبدأ اعلا از او رفع غربت کرده و اضطرابات درون را فرو نشاند؛ با تثبیت نظام خانواده و ایجاد هم بستگی اجتماعی و رفع اختلافات قومی و نژادی، حیات هدف مند جمعی را برای او رقم زده و او را قرین کمال و سعادت مطلوب سازد.

### واژگان کلیدی

نبوت، حیات طیبه، معنای زندگی، رضایت مندی، جاودانگی.

---

۱- عضو هیأت علمی جامعهالمصطفی العالمیه.

ص: ۵۱

## مقدمه

تلاش ادیـان آسـمانی بر آن است که معنای زنـدگی را با معرفی هویت انسان و حیات واقعی از سویی و با ارائه دسـتوراتی مطابق با ساختار آدمیان و در جهت تحقق هـدف و آرمان واقعی انسان که مطابق با هـدف خلقت اوست نمایان کرده و او را از رنج و محنت بی معنایی و پوچی رهایی بخشـند. پرسـش از معنای زندگی در فرهنگ دینی به صورتی کاملاً برجسته و مرتبط با هدف بعثت انبیا، اغراض خلقت الهی و همراه بـا تبیین غایت شـناختی هستی و آفرینش و به خصوص خلقت انسان مطرح بوده است. بـدین روی، نیاز انسان به دین از جهت کارکرد معنابخشی و واقع نمایی حیات، امری ضروری است. بررسی کارکردهای نبوت و کارنامهٔ پیامبران در طول تاریخ نشان گر آن است که متـدینان در نهایت با آرامش و سـکون و نشاط بیشتری ادامهٔ حیات داده و از یأس و افسـردگی و اضطراب فاصله دارند. پس بین معناداری زندگی و وحی و نبوت، ارتباط وثیقی برقرار است.

گفتنی است، متکلمـان مسـلمان از این رویکرد بـا عنوانی چون «ازاله الخوف» در بحث نبوت یـاد کرده و از فوایـد دین شـمرده انـد: «البعثه حسـنه لاشـتمالها علی فوایـد کازاله الخوف» (طوسـی، ۱۳۳۵: ۲۷۱). در دورهٔ معاصـر نیز این رهیـافت مورد اهتمـام فیلسوفـان اگزیستانسـیالیسم قرار گرفتـه اسـت. سـورن کی یر کگـارد (۱۸۱۳۱۸۵۵م.)، فیلسـوف دانمـارکی، چنین مسـئله و دغـدغه ای (بنـا به گزارش پایکین و استرول) دارد(به نقل از: پایکین و استرول، ۱۳۷۶: ۴۲۰۴۲۳).

## نبی و قلمرو او

«نبـوت» مشـتق از «نـبی» است که به معنـای خـبر(ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ۹:۱۰) یـا جـای مرتفع(ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۵: ۳۶۰) یـا راه و روش(ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ۴: ۳۱) و یا صوت خفی(راغب اصفهانی، ۱۴۱۷ق: ۳۶۰)است که استعمال آن در مورد اول حقیقی و در سـایر موارد، مجـازی است. پس نبی انسانی است که از سوی خداونـد خبر می دهـد و مأموریت هـدایت انسان ها را بر عهـده دارد. هرچنـد در جزئیـات معنـای نـبی و در تفضـلی و یـا اکتسـابی بودن آن، وجوب و جواز بعثت و اموری دیگر بین متکلمـان اشـاعره و معتزله، ماتریدی و امامیه و سایر فرق اسلامی، اختلاف نظر است. متکلمان امامیه بر لطف و غیراکتسابی بودن نبوت معتقدند و علاوه بر نقش معنوی پیـامبران در جـامعه، بر نقش آنـان در تـأمین نیازهـای دنیوی و معیشـتی و رضـایت منـدی، آرامش روانی و روحی و حیات فردی و اجتماعی او تأکید و اهتمام دارند.

ص: ۵۲

فاضل مقداد معتقد است: «النبی هو الانسان المأمور من السماء باصلاح الناس فی معاشهم و معادهم العالم بکیفیه ذلک المستغنی فی علمه و امره عن واسطه البشر المتقرنه، دعواه بظهور المعجزه»؛ نبی انسانی است که از طرف آسمان مأمور اصلاح مردم در معاش و معادشان شده که به چگونگی مأموریت خود، عالم و در علم و امر خود از دیگران بی نیاز است و ادعای نبوت با ظهور معجزه همراه است (فاضل مقداد، ۱۳۹۶ق: ۲۴۰).

علامه طباطبائی نیز می نویسد: «النبی مأخوذ من النبأ سمّی به النبی لانه عنده نبأ الغیب یوحی من الله» (طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ۱۴: ۵۶). «هو الذی یبین للناس صلاح معاشهم و معادهم من اصول الدین و فروعه» (طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ۲: ۱۴۰).

واژهٔ «نبی» برگرفته از «نبأ» است وپیامبر بدین جهت نبی نامیده شده است که اخبار غیب که از جانب خداوند بدو وحی می شود، نزد اوست و اوست که مصلحت معاش و معاد انسان ها را از طریق اصول و یا فروع برای آن ها بیان می کند.

طبق این دیدگاه، ورود دین در عرصهٔ دین و دنیا و نوعی برنامه برای وفاق بین دو حیات و جهت داری آن است. احکام و دستورات شرایع به تبع نیازها در زمان های گوناگون متغیر است، اما در نیازهای ثابت یک سری احکام جاودان وجود دارد؛ برای مثال، اصل پرستش آفریدگار به عنوان یک نیاز درونی ثابت انسان ها، اصل عدالت و نیکوکاری، ردّ ظلم و بی عدالتی از امور ثابت ادیان و در مسیر کمال و سعادت بشر است. دین، پاسخ گوی نیازهای معرفتی و درونی انسان هاست که با فطرت آدمیان و عقل بشر هماهنگ است و سر ناسازگاری با علوم ندارد؛ هم چنیناز سهولت، سادگی، انسجام و استحکام درونی برخوردار است و برای رسیدن به مقصود اصلی، یعنی تکامل معنوی و خدا و آخرت، دنیا و آسایش انسان ها را به مخاطره نمی اندازد، بلکه زندگی معقول و طیب در دنیا را به همراه ایمان و عمل صالح رقم می زند: «وَ لا تَنْسَ نَصِیبَکَ مِنَ الدُّنْیا» (قصص:۷۷).

دین هرگز از مظاهر دنیا و زیبایی های آن که جهت رشد و کمال انسان ها خلق شده است، غافل نیست: «قُلْ مَنْحَرَّمَ زِینَهَ اللَّهِ الَّتِی أَخْرَجَ لِعِبادِهِ وَ الطَّیِّباتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِیَ لِلَّذِینَ آمَنُوا فِی الْحَیاهِ الدُّنْیاخالِصَهً یَوْمَ الْقِیامَهِ» (اعراف:۳۲).

می توان به آیات و روایات بسیاری اشاره کرد که به صورت های گوناگون در آن ها ترغیب علوم و توسعه و آبادانی و انتخاب زندگی معقول و معتدل دنیوی سفارش شده است.

مطابق این دیدگاه، دین علاوه بر تأمین سعادت معنوی و اخروی، در عرصهٔ دنیا نیز بر تأمین نیازهای انسان کوشاست؛ هرچند طبق دیدگاه ما، دین در حوزهٔ دنیوی به ارائه مبانی و

ص: ۵۳

راه کارهای کلی، اصول، اهداف و چشم اندازها می پردازد و جزئیات آن را عقل تجربی به دست می آورد.

## ضرورت و نیاز به دین و معنای زندگی

بحث نیاز به دین و پیامبران آسمانی، از مباحث جدید کلامی است که مطمح نظر فیلسوفان دین و متکلمانقرار دارد؛ هرچند در کلام سنتی، بنیان این بحث به شکل هایی چون ضرورت بعثت و نبوت مطرح بود که متکلمان متدین در برابر براهمه که منکران ضرورت بوده اند قرار داشته اند. این بحث از نظر برون دینی منطقاً قابل بررسی است و ارتباط وثیقی با معنای زندگی دارد، چراکه معنای زندگی، چرایی خلقت و سؤال از ارزش، هدف و کارکرد زندگی را در پی داشته و این سؤالات بدون دین قابل پاسخ دادن نیستند.

رهیافت های عقلی در این مجال، عمدتاً ناظر بر اصول حکمت و لطف الهی است و وجود خدا و صفات کمالی او، از جمله حکمت و خیرخواهی، پیش فرض مسئله است. خداوند واجب الوجود است که صفات پیش گفته را به صورت مطلق واجد است؛ از جمله حکمت که همهٔ اعمال الهی و از جمله آفرینش عالم امکان و انسان، حکیمانه و غایت مند است و فلسفهٔ آفرینش انسان، راهیابی او به کمال و اتصال به عالم مجردات و تقرب به مقام الوهی است و این نیاز در درون آدمیان تعبیه شده و با هدف داری و جهت بخشی اختیارمند، انسان با تلاش خود، زندگی را در این مسیر قرار داده و معنادار می سازد. البته پیمودن راه سعادت و تقرب برای انسان وانهاده با قوای عقلی و با وجود دام های گوناگون و شیاطین درون و برون به تنهایی میسور نیست. او محتاج مرشد و راهنمایی است تا او را در مقام شناخت و عمل مدد رساند؛ به عبارت دیگر، برانگیختن رسولان و سفیران آسمانی شرط هدایت و کامیابی اوست و بدون آن انسان نمی تواند به غایت و مقصد آفرینش دست یابد؛یعنی زندگی بدون هادیان مسیر سعادت، نمی تواند غایت خود را بشناسد و دست یابد؛لذا به سردرگمی و پوچی دچار می شود.

محقق طوسی، بعثت را به دلیل فواید آن، حسن می داند و به دلیل اشتمال آن بر لطف، آن را واجب تلقی می کند: «البعثه حسنه لاشتمالها علی فواید... و واجبه لاشتمالها علی اللطف فی التکالیف العقلیه»؛ بعثت نیکوست، چراکه مشتمل بر فوایدی است... هم چنین از آن جا که مشتمل بر لطف در تکالیف عقلی است، واجب است (طوسی، ۱۳۳۵: ۲۷۱).

ابن میثم بحرانی نیز می نویسد: «وجود النبی ضروری فی بقاء نوع الانسان و اصلاح احواله فی معاشه و معاده و کل ما کان ضروریاً فی ذلک فهو واجب فی الحکمه الالهیه فوجود النبی واجب فی

ص: ۵۴

الحکمه الالـهیه»؛ وجود پیـامبر برای مانـدن نوع انسانی و نیکویی معاش و معاد او لازم و ضـروری است و هرچه که دارای ضـرورت ایـن چنینی باشـد، در حکمـت الهی واجـب و لازم است؛ بنـابراین بـا تـوجه به حکمت الهی، وجـود پیـامبر ضـروری است (بحرانی، ۱۳۹۸ق: ۱۳۲).

قاضـی عبـدالجبار، از عالمان بنام معتزله (عبـدالجبار، ۱۳۸۴: ۵۶۴)و ابومنصور ماتریـدی (ماتریـدی، بی تا: ۱۷۷) از دلیـل حکمت بر وجوب بعثت پیامبران اسـتدلال کرده اند. نکتهٔ قابل توجه آن کهدلیل لطف و حکمت، ضـرورت وحی را ثابت می کند، نه نیاز بشر به دین را. اما بین این دو مقوله، حلقهٔ ارتباطی برقرار است و این رهیافت در واقع ناظر به نیاز واقعی بشر به دین است.

## رهیافت عرفانی

طبق برداشت عرفـانی و متعـالی، انسـان دارای دو حیـات مادی و معقول است و چگـونگی حیات معقول و راه کارهای وصول دوبارهٔ انسان به عالم قدس، از قلمرو عقل انسانی خارج است:

روزگار و چرخ و انجم سربه سر بازیستی گرنه این روز دراز دهر را فرداستی

(دیوان ناصر خسرو قصیدهٔ ۲۴۱)

تعالی روح بشـر با راهنمایی امری ورای آن و مسـلط بر آن است که همان آفریدگاری است که با غایتی ویژه او را خلق کرده است. اگر حیـات انسـانی به همین حیات مادی منحصـر بود، می توانستیم مـدعی شویم عقل بشـر در تـدبیر آن از دین مسـتغنی است. فقط سازنـده می توانـد از حیـات معنوی و طیب، تصویری ارائه دهـد و چگونگی وصول بـدان راتـبیین کنـد. بت هـای پنـداری، عوائق و موانعی جهت شهود حضرت حقّند که این حجاب ها با عقل و هوش بشری زدودنی نیست. به قول مولانا:

ای شهان کشتیم ما خصم برون ماند خصمی زان بتر در اندرون

کشتن آن کار عقل و هوش نیست شیر باطن سخرهٔ خرگوش نیست

ورگشادی عقد او را عقل ها انبیا را کی فرستادی خدا

(مولانا، ۱۳۶۲، دفتر اول: ابیات ۱۳۶۷۱۳۷۷).

عرفا معتقدند حقیقت نبوت به اعیان ثابتهٔ پیامبران، به ویژه پیامبر گرامی اسـلام(ص) بازمی گردد که در آن عالَم به مرتبهٔ نبوت نایل آمـده انـد و در دنیا ظاهر می شوند. انبیا واسـطهٔ انتقال فیض الهی در ساحت «اصل وجود و شـناسایی خداوند و پیمودن راه به انسان ها» هستند؛ بدین جهت، انسان ها بدون انبیا قابلیت دریافت این فیض الهی را ندارند.

ص: ۵۵

طبق این رهیافت، عبور از حجاب ها و ورود به مراتب قرب که حاصل آن اطمینان و آرامش است و زندگی را به منبع لا‌یزال وحدت متصل می کند، صرفاً در گرو رهنمایی و هدایت انبیاست. پس دریافت فیض آسمانی و الوهی و بهره وری از شهودات و دریافت حضور در بارگاه الهی و غوطه وری در اتصال به مبدأ، مرهون نبوت است و معنای زندگی با این نوع حیات گره خورده و حتی عینیت دارد.

## رهیافت روان شناسانۀ ضرورت نبوت

زندگی انسانی قرین محدودیت ها، رنج ها، آلام و هراس هاست.نارسایی ها، تهدیدها و فقر و نابسامانی ها انسان را به دغدغه ای عظیم واداشته که در رأس همۀ این آلا‌م، اضطراب از نیستی و مرگ است. انسان های ناقص الخلقه از نقص عضوشاندر رنجند، برخی بر اثر حادثه و یا بیماری از درد می نالند، بعضی از فقر و ناداری در فغانند، گروهی از نداشتن فرزند و یا نابسامانی آنان گرفتار اندوهند و یا با از دست دادن و بلای عزیزان مبتلا به غم جانکاهند.

این نابسامانی ها گاه همراه مشکلات روحی و اخلاقی است که آزارش بسی جانکاه تر از پیش گفته هاست. جامعۀ بشری و طبیعت حیات، اقتضایی جز همراهی و مواجهه با این رنج ها ندارد، اما اگر فرض را بر این بگذاریم که عبور از این رنج ها میسر شد و یا بسیاری از آن ها در زندگی نبود، درد و اندوهی گریبان انسان را رها نمی کند که غریزۀ درونی و میل و کششِ تعبیه شده در قلب انسان هاست و آن عبارت از غریزۀ بی نهایت طلبی است. انسان در میل به جلب منفعت، لذت و ثروت و اشتهای تحصیل این امور سیرناشدنی است. طبیعت آدمی منافع را به نحو حداکثری می طلبد و در صورت امکان، همۀ منابع را انحصاراً می خواهد و چون منافع و ثروت ها محدود و مشتریان آن بسیارند، محرومیت دامن گیر اوست و این ابتدای رنج است. او برای تأمین این نیاز و خواستۀ درونی و پاسخ بدان، متحمل رنج های بسیاری شده و چه بسا در این مسیر جان خویش و دیگران را به مخاطره می افکند و یا سلب جان از دیگری می کند.

روی دیگر سخن، رنج ها و آلام فکری و درونی انسان هاست. نفس انسان برآمده از عالم مجردات است. او اهل دیاری دیگر است و با تنزل از آن عالم و با آمیختن در عالم ماده و تعلقات و با ورود به کالبد مادی بدن، از موطن اصلی خود بازمانده و در غربتی دهشتناک گرفتار گشته و برای بازگشت بدان می نالد:

بشنو از نی چون حکایت می کند وز جدایی ها شکایت می کند

وز نیستان تا مرا ببریده اند از نفیرم مرد و زن نالیده اند

(مولا‌نا، ۱۳۶۲، دفتر اول: ابیات اول و دوم).

ص: ۵۶

این احساس غربت و تنهایی که مانع معناداری زندگی است، شامل همگان است؛از دین مدار و معتقد به معاد تا مادی گرایان و دنیاپرستان که ندای درون غربت، او را به غربت و تفرد می کشاند.

نیاز دیگر درونی و روانی او، حسّ کنجکاوی و پرسش هایی است که با بلوغ فکری در او شکل گرفته و نمایان شده و بانگ مداوم این سؤال ها او را رها نمی کند. مبدأ آفرینش، فلسفۀ خلقت و غایت آن، معاد و فرجام زندگی اموری اند که از بدو توجه فکری انسان خود را بر او تحمیل می کنند. این که مبدأ این عالم و آفریدگار او کیست، این جهان و انسان ها به چه منظور خلق شده اند، نسخه و برنامۀ صحیح برای زندگی بی بازگشت به قبل چگونه است، سرانجام و فرجام زندگی منتهی به کجاست، آیا مرگ، نیستی و اعدام است یا انتقال و عروج و یا هبوط و تاریکی، نتایج این اعمال در آیندۀ انسان ها چگونه است و... دغدغۀ همه متفکران و اندیشه ورزان است؛ دغدغه ای که ناخودآگاه انسان را می گزد:

روزها فکر من این است و همه شب سخنم که چرا غافل از احوال دل خویشتنم

از کجا آمده ام آمدنم بهر چه بود به کجا می روم آخر ننمایی وطنم

در این بیان، عقل انسان برای پاسخ به پرسش های پیشین، به ویژه در رابطه با فرجام حیات و آخرت، تصویر شفاف و امیدوارکننده ای ارائه نمی دهد و به تعبیری نمی تواند خود را از گرداب این دغدغه برهاند. به بیان دیگر، معناداری زندگی که ملازم با آرامش ودور از اضطراب و دلهره است، از ره آورد عقل حاصل نمی آید، اما پیامبران با پاسخ های شفاف و امیدوارکننده به حیات آدمی معنا بخشیده و درخت امید و نشاط را در آن می کارند و به اصطلاح کتاب زندگی را با «حسن ختام» به پایان می برند. در غیر این صورت اضطراب های روحی و روانی، پوچ گرایی و دلهرۀ نیستی، سایۀ شوم خود را بر زندگی خواهد افکند و شیرینی زندگی حتی مادی را از او سلب خواهد کرد؛ از این روی که افرادی ملحد چون میخاییل باکویین (۱۸۱۴۱۸۷۶م.) بر آن بود که یگانه امید جامعه، در نابودی آن نهفته است (الیاده، ۱۳۷۵، ۲: ۱۳۲).

متکلمان مسلمان از این رویکرد با عنوانی چون «ازاله الخوف» در بحث نبوت یاد کرده اند و از فواید دین شمرده اند: «البعثه حسنه لاشتمالها علی فواید کازاله الخوف» (طوسی، ۱۳۳۵: ۲۷۱).

در دورۀ معاصر نیز این رهیافت مورد اهتمام فیلسوفان اگزیستانسیالیسم قرار گرفته است. سورن کی یر کگارد چنین مسئله و دغدغه ای (بنا به گزارش پایکین و استرول) دارد:«مقصود اصلی حیات چیست؟ به هستی انسانی چه معنایی می توان داد؟ غایت رویدادهای انسانی چیست؟»کی یر کگارد در آثار ادبی خویش کوشید تا تصویری از حیات انسانی که دل تنگ و

ص: ۵۷

غمگین، پوچ و عبث، جان آزار و دل خراش و بی معناست ارائه دهد... انسان بنفسه قابل و مستعد وصول به معرفت یقینی نیست... . راه نجات انسان از جهل این است که وضع و حالت غم انگیز و فاجعه آمیز خود را بشناسد و سپس چشم بسته، نه به وسیلهٔ عقل و منطق، بلکه به نور ایمان در جست وجوی راهی برآید خارج از آن وضع و حالت نکبت بار، زیرا فقط ایمان است که می تواند صورتی از رابطه و اتصال میان انسان و خدا در تجربهٔ تاریخی انسان باشد (پایکین و استرول، ۱۳۷۶: ۴۲۰۴۲۳).

این نکته در فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم حایز توجه است که انسان همیشه دل نگران است و خود را پرتاب شده در این عالم می پندارد این توجه و اهتمام ویژهٔ اگزیستانسیالیست ها به انسان و تلاش برای حل مشکلات روحی، اضطراب، دلهره، ترس و یأس سبب ابداع مکتب «معنادرمانی» شد.هسته و اساس این مکتب بر آن است که همهٔ نابسامانی های حیات انسان در اثر بی معنایی زندگی است و باید با دستورالعمل هایی معنا را به زندگی برگرداند و عشق و امید را جای گزین ترس و دلهره کرد(۱) (فرانکل، ۱۳۸۲: ۳۲: ۲۹).

## رهیافت اجتماعی

بسیاری از اندیشمندان اسلامی برای اثبات ضرورت بعثت، از رهیافت های اجتماعی بهره می برند. اینان نخست زیستن جمعی انسان ها را اصل طبیعی و ضروری خلقت و غریزی او دانسته و به دنبال آن، وضع و تدوین قوانین را لازمهٔ جدایی ناپذیر این اصل تلقی می کنند. نیاز جمعی بودن، از درون سرچشمه گرفته و قانونِ جامع و رافع نیازها ضرورتی برای آن است و چون عقلِ محدود احاطه به این نیاز نداشته و یا دچار غفلت و خطا شده و یا از روی غرض ورزی و روحیهٔ جلب منفعت به تدوین نادرست آن می پردازد، لذا قانون جامع، عادلانه و رافع نیازها باید ناشی از منبع فراانسانی، یعنی مقام الوهی باشد که از قوانین موضوعهٔ خود نفع و ضرری نبیند.

ژان ژاک روسو در این باره می نویسد:«برای کشف بهترین قوانین که برای ملت ها مفید باشد، یک عقل کامل لازم است که تمام شهوات انسان را ببیند، اما خود هیچ حسی نکند؛ با طبیعت رابطه ای نداشته باشد، اما کاملاً آن را بشناسد؛ سعادت او مربوط به او نباشد، ولی حاضر باشد به سعادت کمک کند» (روسو، ۱۳۶۸: ۸۱).

---

۱- پایه گذار این مکتب «ویکتور فرانکل»، روان شناس معروف آلمانی است (ر.ک: فرانکل، ۱۳۸۲، ش ۲۹۳۰).

ص: ۵۸

فارابی نیز پس از اثبات مدنی بالطبع بودن انسان معتقد است رهبری این جمع باید به عهدهٔ اکمل افراد و اجزای مدینه باشد که پیامبرانند و عقلشان فعلیت یافته و متصل به عقل فعالند (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۸۰).

از دیدگاه علامه طباطبائی(ره)، زیست اجتماعی انسان نه به دلیل طبیعت و مدنی بالطبع بودن او، بلکه به دلیل روحیهٔ استخدام گری و جلب منافع به سوی خویش است که سبب تشکل اجتماع است و همین روحیه موجب اختلاف و فساد در شئون زندگی انسانی است که برای رفع آن، عقل به دلیل همان غریزهٔ جلب منفعت کفایت نمی کند، بلکه برای رفع آن قوانین و سفیران آسمانی کارگر خواهد افتاد (طباطبائی، بی تا: ۱۱۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ۱: ۱۳۱؛ طباطبائی، ۱۳۸۹: ۱۲۰).

بیشتر فیلسوفان اسلامی مانند: بوعلی (بوعلی سینا، ۱۳۶۴: ۳۰۳)، شیخ اشراق (شیخ اشراق، ۱۳۵۵، ۱:۱۶)، محقق طوسی (طوسی، ۱۳۷۷ : ۲۵۱)، ملاصدرا (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ : ۳۹۵)، لاهیجی (لاهیجی، ۱۳۷۲ : ۲۶۰)، ملامحسن فیض کاشانی(فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ۱: ۳۳۸) وسبزواری (سبزواری، ۱۳۶۲: ۲۷۵) از این دیدگاه جانب داری کرده اند.

طبق این دیدگاه، سعادت و ثبات و جامعیت قوانین اجتماعی که لازمهٔ زیستن برآمده از درون است، در گرو پیام آسمانی و سفیران الهی است. نشاط و سلامت اجتماعی که زندگی انسان ها را معنادار ساخته و به سمت ثبات، قرار، آرامش و رضایت مندی سوق دهد، باید در پرتو وحی و نبوت باشد.

نکتهٔ حایز اهمیت آن که بی تردید تاریخ و جوامع معاصر، شاهد مصادیق اجتماعی بسیاری است که بدون رعایت آموزه های نبوی به زندگی جمعی خود بدون مشکلی خاص ادامه داده و چه بسا به توفیقات زیادی نیز رسیده اند. قرآن کریم هم نه تنها امکان تشکیل نوعی زندگی عاری از اختلاف، بدون رویکرد وحیانی را نفی نمی کند، بلکه وقوع آن را هم تأیید می کند: «کانَ النَّاسُ أُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيما اخْتَلَفُوا فِيهِ وَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ»؛ مردم قبل از بعثت انبیا همه یک امت بودند. خداوند به خاطر اختلافی که در میان آن ها پدید آمد، انبیایی به بشارت و انذار برگزید و با آنان کتاب را به حق نازل فرمود تا طبق آن در میان مردم و در آنچه اختلاف کرده اند، حکم کنند. این بار در خود دین و کتاب اختلاف کردند و این اختلاف پدید نیامد، مگر از ناحیهٔ کسانی که اهل آن بودند و انگیزه شان در اختلاف حسادت و طغیان بود (بقره: ۲۱۳).

ص: ۵۹

در این آیه، به سبب و علت تشریعِ اصل دین اشاره شده است و این که چرا انسان ها مکلف به پیروی از دین هستند. با توجه به این که انسان موجودی اجتماعی به حسب فطرت است، در اولین اجتماعی که تشکیل داد یک امت بود؛ آن گاه همان فطرتش وادارش کرد تا برای اختصاص منافع به خود با یکدیگر اختلاف کنند و از این جا احتیاج به وضع قوانین که اختلافات پدید آمده را برطرف سازد، پیدا شد. این قوانین، لباس دین به خود گرفت و مستلزم بشارت و انذار و ثواب و عقاب گردید. بنابراین، دین برای حل اختلاف آمده بود، اما عده ای با ظلم و طغیان خویش، خود دین را علی رغم شفافیت اصول و معارفش مایهٔ اختلاف کردند. بنابراین،اختلافات گاهی در دین است که منشأ آن طغیان است و گاه در امور دنیاست که منشأ آن غریزهٔ بشری است و سبب تشریع دین است. پس دین تنها وسیلهٔ سعادت برای نوع بشر است و یگانه عاملی است که حیات بشر را اصلاح می کند.

## رهیافت واقعیت تاریخی

ادلهٔ پیشینِ ضرورت نبوت در معناداری زندگی هرچند فرادینی و برون دینی بوده و ضرورت و وجوب را برای نبوت در نظام هستی تصویر می کرد و به تعبیر عقل کاشف این ضرورت بود و به عبارت شهید مطهری: از سنخ براهینی لمّی بود (مطهری، ۱۳۸۳، ۳: ۵۲)، اما در رهیافت واقعیت های تاریخی، انسان به طور پسینی مواجه با واقعیت انکارناپذیر تاریخی به نام وحی و نبوت است. او با قطع نظر از استدلال عقلی وجوب و یا عدم وجوب، در طول تاریخ با انسان هایی پاک، صادق و راست کردار مواجه است که مدعی ارتباط با مبدأ الوهی امور، پیام سعادت و وعدهٔ پاداش و جاودانگی و یا وعید کیفر و عقاب را برای موافقان و مخالفان آن مسیر دارند. بر این اساس، عقل و عاقلان حکم می کنند که انسان برای جلب منفعت مهم و رفع خطر محتمل، به جست وجوی این ادعا پرداخته و با التفات به آن، به سعادت و منفعت و دفع ضرر و عقوبت بیندیشد.

این رهیافت به تعبیر استاد مطهری، برهانی انّی و در غرب مشهور به «برهان معقولیت و شرط پاسکال» است. نام برده گفته است: اعتقاد به خدا و معاد، برگ برندهٔ زندگی انسان است، اما بالضروره با واقعیت خارجی به نام اخبار و گزاره هایی دربارهٔ خدا و معاد روبه رو هستیم که دو راه بیشتر نداریم؛ یا اخبار آن را تصدیق کنیم و یا به تکذیب آن بپردازیم. فرض اول موجب سعادت و نجات است و در صورت کذب بودن آن ضرری متوجه ما نیست، اما فرض دوم موجب تحمل عقوبت و ضرر و عذاب است؛ پس عقل حکم به تصدیق دین می کند (پاسکال، ۱۳۵۱: ۲۲۰).

ص: ۶۰

حکمای مسلمان از این دلیل به «وجوب دفع ضرر محتمل» یاد می کنند. بی تردید معناداری زندگی با اعتقاد به معاد و خداوند سامان می گیرد، به گونه ای که بسیاری گفته اند معنای زندگی صرفاً در فرض وجود خدا و معاد قابل طرح است.

## کارکرد نبوت و معنای زندگی

### اشاره

فلسفه و ضرورت نبوت، و هم چنین اهداف آن از مباحث نظری و عقلانی و با قطع نظر از واقعیت خارجی است، هرچند در رهیافتی از این ضرورت، به طور پسینی، سخن از واقعیت خارجی اخبار است. اما کالبدشکافی نبوت در واقعیت تاریخی، بررسی نقش و عملکرد و آثار آن در بحث کارکرد نبوت می گنجد و مراد تمامی خدمات، آثار، نتایج و نقش فردی و اجتماعی دین است. متکلمان مسلمان از این بحث با تعابیر «فواید بعثت» یاد می کنند. امروزه گرایشات علم زدگان در سنت کلام غربی سعی بر این دارند که علم و صنعت و تکنولوژی و قوانین موضوعهٔ بشری را به عنوان رقیب و جای گزین دین مطرح کنند. در مجموع، مسائل زیادی را در حوزهٔ معرفتی و عملی به عنوان کارکرد انبیا می توان مطرح کرد که ضمن بیان اجمالی و اشاره به آن ها، به بهداشت روانی که مستقیماً مرتبط با معنای زندگی است، می پردازیم.

### الف) معرفت زایی

پیامبران اساس آموزه های خود را بر پایهٔ بصیرت و آگاهی بنا نهادند واصل امکان و ثبات شناخت، پیش فرض انبیاست و به جای بحث در آن، به تشویق و به کارگیری صحیح می پرداختند. خداوند، نخستین معلم آدم است و علم اسما را به او تعلیم داد (بقره:۳۱) و علم و ابزار و مقدمات علم را برایش مهیا کرد(علق:۵). پیامبران کتاب و حکمت را بر انسان ها تعلیم دادندو در مبدأشناسی (فصلت:۵۳و...)، انسان شناسی (حجر:۲۹؛ سجده:۹؛ اعراف:۱۷۲)، فلسفهٔ آفرینش (ذاریات:۵۶)، جهان شناسی (رعد:۴۲؛ اعراف:۳۵و...) و خرافه زدایی (نحل:۵۷؛ تکویر:۹ و...) بر معرفت و شناخت بشر افزودند.

### ب) بهداشت روان

در بعد عملی، پیامبران به سلامت روان و ذهن آدمیان توجه داشتند و مسیر سعادت را جدای از این معنا نمی دانند.انبیا با برنامه های خود سؤالات، مشکلات، اضطراب و افسردگی های مختلف موجود در ذهن، عقل، روح و روان انسان ها را شناسایی کرده و به رفع آن پرداخته اند و با پاسخ به این نکات، به انسان آرامش و امنیت روانی را اهدا کرده اند. پیامبران برای سلامت

ص: ۶۱

ذهن و روح که بسی بااهمیت تر از سلامت جسم است علاوه بر تدابیر ارائه شدهٔ کلی در بهداشت جسمی تدابیر و راه کارهایی را ارائه نمودند. مسئله «معرفت بخشی» که در بند قبلی گذشت، زمینه ساز تأمین سلامت روان آدمیان است و معنابخشی به حیات با ارائه تصویری شفاف از آیندهٔ بشر، نتیجه و عدالت حاکم بر جهان و ضایع نبودن هیچ عمل در هستی، مایه های امید و آرامش را به بشر هدیه می کنند. مسئله نشاط داری حیات و رهایی از کابوس یأس و اضطراب از دل ها و اذهان، منحصر به انبیاست، چراکه هیچ عقل و مکتب بشری قادر به ارائه تصویری از جهان دیگر و فرجام انسان ها با وعده و وعید نیست.

از منظر انبیا، مرگ پایان حیات نیست.عاملی که دشمنِ سرسخت معناداری زندگی است، اتمام هستی است که هدف را می ستاند، ارزش زندگی را از بین می برد و کارکرد آن را در مجموعه ای منقطع، مثبت نمی بیند. زندگی زمانی معنادار است که انسان با باور به خدا و معاد، مرگ را نه پایان زندگی،بلکه شروع زندگی حقیقی و نقطهٔ اتصال به سعادت واقعی ببیند و هراس و اضطراب نیستی او را احاطه نکند.

نکتهٔ دیگر در سلامت روان و رهایی از ترس و یأس و اضطراب، نگاه واقع بینانه به مسئله شرور است. همه انسان ها کم یا بیش مبتلا به رنج و عذاب و اندوهند.انسان بدون اتصال به وحی و نبوت، توجیه روشنی از شرور ندارد و اندوه و رنج را ناگزیر از تحمل است؛ او باید بسوزد و بسازد.اما انسان متصل به وحی، بر اساس قاعدهٔ عدالت و جبران باور دارد که با هر سختی، آسایشی است (انشراح:۵). او هیچ ذره ای را تلف شده و بی اثر نمی داند (زلزله:۷۸). معتقد است خداوند در ازای غم ها و اندوه های ناگزیر جهان مادی، آن قدر بدو عطا خواهد کرد که او خشنود باشد.

مسئله دیگر در بهداشت روانی آدمیان، رفع غربت و تفرد است. فلاسفه و عرفا معتقدند انسان به جهت انس قبلی با عالم مفارقات و تنزل به این دنیا و جدایی از موطن اصلی، گهگاه گرفتار رنج غربت است، اما انسانِ وحی باور با اتصال به مبدأ اعلا و قرب به حضرتش، راه امید و دوری از غربت و ورود در انس و محبت را در پیش دارد. او همواره با یاد محبوب آرام می گیرد (رعد:۲۸) و لذت انس و مناجات و قرب، او را در دریای رحمت غوطه ور می سازد (مناجات المحبین، مناجات خمس عشره). اما انسان بدون اتصال به وحی، هیچ توجیه و معنایی از این درد و تنهایی درونی و ذاتی خویش ندارد و لذا نشاط و امید از حیات او رخت بربسته و چه بسا این تفرد او را تا مرز خودکشی پیش ببرد.

ص: ۶۲

کارکرد دیگر نبوت در معناداری حیات، ایجاد شور و نشاط و هیجان زندگی اجتماعی در چارچوب اخلاقی است. ایجاد احساس مثبت هم دردی، ایثار و گذشت، عفو و صفا، نرمی و مدارا، نفی کینه و حسد و حقد و اموری از این قبیل، از هر گونه فشارهای روانی کاسته و انسان را به وادی امنیت اجتماعی و روانی وارد می کند.

نشان دادن حیات آخرت و نعمت های وافر و غیر قابل مقایسه با نعمت های ظاهری دنیا، نقطهٔ امید را در دل کسانی می نهد که نمی تواننـد آن گونه که حسّ منفعت طلبی آنان مقتضـی است، جلب ثروت و منفعت کننـدو یا با از دست دادن امور مادی زانوی غم به بغل گرفته و حسرت بی پایان بر آن می برنـد. انبیا زنـدگی واقعی را آخرت معرفی می کنند(عنکبوت: ۶۴؛ اعلی:۱۷) و نعمت های آن را پایدار (اعلی:۱۷) و نعمت های در دست انسان دنیایی را فانی و زودگـذر (نحل:۹۶) می داننـد که نباید با از دست دادن آن، اندوهگین و با به دست آوردن آن فرحناک گشت (حدید:۲۳).

این کارکردها که برای معنابخشی زندگی از اصول اساسی به حساب می آید، مورد انکار ملحدان نیست تا جایی که برخی ملحدان به دلیل کارکردهای انحصاری و بعثت ادیان، انسان ها را به چنین باورهایی سوق می دادند.

زیگمونـد فروید، روان شناس برجسته، دربارهٔ کارکرد دین در تسکین آلام روحی انسان ها می نویسد: «ملاحظه می شود که دین چه مایهٔ زورمنـد و تسکین دهنـده ای ارائه می دهـد.با این شکل است که دشواری ها، رنج ها، محرومیت ها و نادادگری های این جهان پرآشوب قابل تحمل می شود... مرگ پایان همه چیز محسوب نمی شود، بلکه مرز یا پلی است میان دو دنیا» (فرویـد، ۱۳۵۷: ۱۸۴۱۸۵).

ویلیام جیمز، از فلاسفهٔ معاصر، دربارهٔ زندگی مذهبی می نویسد:«زندگی دارای مزه و طعمی می گردد که گویا رحمت محض می شود و به شکل یک زندگی سرشار از نشاط شاعرانه و با سرور و بهجت دلبرانه درمی آید؛یک اطمینان و آرامش باطنی ایجاد می گردد که آثار ظاهری آن، نیکویی و احسان بی دریغ است» (جیمز، ۱۳۶۷: ۱۸۷).

و آلکسیس کارل می نویسد: «معنای زندگی چیست؟ ما چرا در این جا هستیم، از کجا آمده ایم؟ در کجا هستیم؟ معنای مرگ چیست؟ کجا داریم می رویم؟... فلسفه هرگز نتوانسته است به این گونه افراد پاسخ های قانع کننده بدهد. نه سقراط و نه افلاطون موفق نشـده انـد به اضـطراب بشـری که با زندگی روبه روست، جواب تسکین بخش بدهند. این فقط دین است که راه حل جامعی برای مسئله انسانی فراهم آورده است» (کارل، ۱۳۶۰: ۲۰۳ و ۲۸۰).

ص: ۶۳

از دیگر عوامل بهداشت روانی، الفت های اجتماعی و تقویت هم بستگی هاست که از پیام های اصلی دین است. سخن دین تشویق به نهاد خانواده و انسجام آن است (روم:۲۱). زندگی اجتماعی و مدنی یا برگرفته از فطرت و یا ضرورت است و در گرو اجتماع سالم و عاری از اختلاف و تشتت است. هرچند شاید بتوان نوعی وحدت را در جوامع بدون در نظر گرفتن دین نشان داد، اما عامل معنویت، شعائر مذهبی، عبادتگاه ها و اموری از این دست به طور طبیعی وحدت بخش و انسجام دهندهٔ جوامع است. مدار توجه، عامل وحدت و عدم تفرقه است (آل عمران:۲۰۳، ۳۲ و...).

از دیگر کارکردهای دین که در معنابخشی زندگی نقش بسزایی داشته و چهرهٔ عبوس و ظالم دنیا را به انبساط عدالت مبدل می سازد، برقراری اصل آزادی و عدالت در جامعه است. انسان منکر خدا و قیامت از آن جا که زندگی را در این جهان می داند و اعتقادی به رستاخیز ندارد، از تعدی و تجاوز به حقوق دیگران باکی ندارد، مگر آن که به ندای رسول باطنی و فطرت پاسخ دهد، اما انسان متدین از ترس عدالت و عذاب قیامت و با توجه به تشویق پاسخ به فطرت، از تعدی دور است و جهان را با سنت عدالت می بیند. بنابراین تمامی عوامل معنابخشی به زندگی را می توان در کارکرد نبوت و انبیا یافت. زندگی زمانی معنادار است که التزام به وحی باشد.

## جمع بندی

با توجه به این که نبوت دارای کارکردهای مختلف در جنبه های معرفتی، اجتماعی و فردی است و می تواند مطابق نیازها و درون مایه های آدمیان در پی ارائه راه کارهایی برای تصویری واضح از زندگی و آیندهٔ حیات و ترسیم حیات در سایهٔ اتصال به منبع رحمت و مبدأ اعلی باشد، پس قادر به ارائه زندگی ارزش مند و هدف دار بوده و بدین سان به حیات آدمیان معنا بخشد و

او را از هرگونه غربت و وانهادگی برهاند و رضایت مندی و سعادت را مطابق با فطرت او تأمین

کند.

## منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن فارس، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

۳. ابن منظور، (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزه.

ص: ۶۴

۴. اصفهانی، راغب، (۱۴۱۸ق)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالتعرفه للطباعه.

۵. بحرانی، ابن میثم، (۱۳۹۸ق)، قواعد المرام، قم، کتاب خانه آیت الله مرعشی.

۶. بلخی، جلال الدین، (۱۳۶۲)، مثنوی معنوی، تصحیح: نیکلسون، تهران، امیرکبیر.

۷. بوعلی سینا، (۱۳۶۴)، النجاه، تهران، المکتبه المرتضویه.

۸. پایکین، ریچارد و استرول، اوروم، (۱۳۷۶)، کلیات فلسفه، مترجم: جلال الدین مجتبوی، تهران، حکمت.

۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، مبدأ و معاد، تهران، حکمت.

۱۰. جیمز، ویلیام، (۱۳۶۷)، دین و روان، مترجم: مهدی قائنی، قم، دارالفکر.

۱۱. روسو، ژانژاک، (۱۳۶۸)، قرارداد اجتماعی، مترجم: غلامحسین زیرک زاده، تهران، شرکت سهامی چهر.

۱۲. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۲)، اسرار الحکم، مقدمه و حواشی ابوالحسن شعرانی، تهران، کتاب فروشی اسلامیه.

۱۳. شیخ اشراق، (۱۳۵۵)، مجموعه مصنفات، تهران، انجمن ایران.

۱۴. صدرالمتألهین شیرازی، (۱۳۶۰)، شواهد الربوبیه با حواشی سبزواری، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.

۱۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۸ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسلامی و بیروت،اعلمی.

۱۶. ، (۱۳۸۹)، وحی یا شعور مرموز، قم، بوستان کتاب.

۱۷. ، (بی تا)، ظهور شیعه، قم، هجرت.

۱۸. طوسی، نصیر الدین، (۱۳۷۷)، اخلاق ناصری، تهران،خوارزمی.

۱۹. ، (۱۳۳۵)، کشف المراد، شرح: علامه حلی، قم، مصطفوی.

۲۰. فارابی، ابونصر، (۱۳۷۹)، اندیشه های اهل مدینه فاضله، مترجم: جعفر سبحانی، تهران، وزارت ارشاد.

۲۱. فرانکل، ویکتور، (۱۳۸۲)، «انسان در جستجوی معنا»، نقد و نظر، مترجم: اکبر معارفی، ش ۲۹۳۰.

۲۲. فروید، زیگموند، (۱۳۵۷)، آینده یک پندار، مترجم: هاشم رضی، تهران، مؤسسه انتشارات آسیا.

۲۳. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۳۷۷)، علم الیقین، قم، بیدار.

۲۴. قاضی عبد الجبار، (۱۳۸۴ق)، شرح اصول الخمسه، مصر، وهبه.

۲۵. کارل، الکسیس، (۱۳۶۰)، راه و رسم زندگی، مترجم: مهرداد مهری، تهران، اسکندری.

۲۶. لاهیجی، عبد الرزاق، (۱۳۷۲)، گوهر مراد، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد.

۲۷. ماتریدی، ابومنصور، (بی تا)، کتاب التوحید، تحقیق: دکتر فتح الله خلیفه، مصر، دارالجامعات المصریه.

۲۸. مشایخی، رضا، (۱۳۵۱)، پاسکال اندیشه و رسالات، تهران،ابن سینا.

۲۹. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۳)، مجموعه آثار، تهران، صدرا،چاپ اول.

۳۰. مقداد، جلال الدین، (۱۳۹۶ق)، اللوامع الالهیه، تعلیق: شهید قاضی طباطبایی، تبریز، شفق.

ص: ۶۵

۳۱. الیاده، میرچیا، (۱۳۷۵)، دین پژوهی، مترجم: بهاء الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ص: ۶۶

# کاربستِ «رسول» و «نبی» در عقاید اسلامی

## اشاره

عبدالمجید طالب تاش(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۱۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۵/۱۲

## چکیده

نحوه گویش قرآن در نام آوریِ پیامبران با دو عنوان «رسول» و «نبی»، خاستگاه اظهار نظر عالمان مسلمان دربارهٔ تفاوت آن دو شده است. این مسأله را در آیات، روایات و متون کلامی بررسی کردیم. از گویش قرآن، هم سان انگاری این دو مفهوم به دست آمد. روایت هایی از ائمه(ع) یافتیم که نبی، صدای فرشته را می شنود یا در خواب مشاهده می کند، اما رسول در بیداری هم می بیند؛ لذا ارتباط آن ها عموم و خصوص مطلق است. از مقطعی که آثار آن را در قرن سوم یافتیم، شهرت یافته که ارتباط آن ها عموم و خصوص مطلق با معیار شریعت، کتاب و معجزه است. منشأ این تفاوت گذاری جدید، نوع مأموریت و مبانی قول ائمه(ع) است؛ که البته هم چنان با مخالفت برخی متأخران مواجه است. آیهٔ الله مصباح یزدی بر اساس قول علامه طباطبائی، تفاوت را در اتمام حجتِ رسول دانسته که استدلال ایشان را ناکافی یافتیم.

## واژگان کلیدی

نبی، رسول، وحی، فرشته وحی، عقاید اسلامی.

---

۱- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج

ص: ۶۷

## مقدمه

نخستین ساختارِ نظام یافته جوامع بشـری از منظر قرآن، امت واحد است که بر اثر اختلاف، به امت ها تقسـیم شد: «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُواْ» (یونس: ۱۹). لـذا رسولان بـا هـدف اختلاف زدایی آمدنـد: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاء رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ» (یونس: ۴۷). قرآن همین کـارکرد را برای انبیـا ذکر کرده است: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ» (بقره:

۲۱۳). این گویش، زمینه تفاوت انگاری در معنای «رسول» و «نبی» شده است. گویش قرآن در

نـام آوریِ هم سان انگارانه رسول و نبی، زمینه جست وجوی مصـداق یابنـده و معناشـناسانه این دو مفهوم را فراهم آورده است. هم چنین، بیـان دیگر قرآن که پیامبر اسـلام را «خاتم النبیین» نامیـده و دربارۀ خاتم الرّسل بودن سـکوت اختیار نموده، زمینه این جست وجو را دوچنـدان کرده است: «ما كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (احزاب: ۴۰). لذا از دیرباز این پرسـش فعال مانده که چه تفاوتی میان «رسول» و «نبی» وجود دارد؟ نوشتار حاضر با تأمل در آیات، احادیث و دیدگاه های متکلمان و مفسران، به این پرسش پاسخ می دهد.

## معناشناسی واژۀ «رسول»

«رسول» از ریشه «ر س ل»، به جماعتی از شتران، قطعه ای از چیزی، هیأت و سـکون اطلاق می شود (فراهیـدی، ۱۴۱۰ق، ۷: ۲۴۱) و به مـدارایی هم معنا شده است (طریحی، ۱۳۷۵، ۵: ۳۸۳). هم چنان که به نامه، بادها و فرشـتگان «مرسلات» گفته شده، به شترِ آسان رو و تیر کوتـاه «مرسـال» و به گله گوسـفند و شتر«رسل» گفته انـد (جوهری، ۱۳۶۸، ۱: ۷۴). راغب یادآوری می کنـد که رسول به فرسـتاده و حامـل پیـام و نـامه اطلاـق می شود (راغب، ۱۳۹۲ق: ۲۰۰). هم چنین بر معنـای ثـانویه انبعـاث و امتـداد هم دلالـت دارد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۴: ۱۲۹). بر همیـن اسـاس، رسـول بر وزن «فعـول» کـه در دو معنـای مصـدری و اسم مفعـولی کـاربرد دارد، در اصـطلاح به کسی اطلاق می شود که فرستاده شده و خبرهایی را که به او سپرده اند، دنبال می کند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۲۸۴). و این که خداونـد فرمود: «انّا رسول ربّ العالمین»، به این دلیل است که فعول و فعیل برای مفرد و جمع، مـذکر و مؤنث کاربرد یک سان دارد (جوهری، ۱۳۶۸، ۱: ۷۴). «ارسـال» با «انفاذ» نزدیکی معنایی دارد. ارسال به معنای رسانـدن نامه یا پیام و یا چیز دیگری از سوی یـک نفر برای دیگری است که این معنـا در انفاذ یافت نمی شود؛ بر همین پایه است که اگر کسـی بخواهـد که زیـد را نزد او ببریم، می گوییم: أنفذتُ زیدٌ الیه؛ و نمی گوییم:

ص: ۶۸

ارسلتُهُ الیه (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۴: ۱۲۹). «رسل» جمع «رسول» است که در فرهنگ قرآنی گاهی به فرشتگان و گاهی به پیامبران اطلاق می شود (نک: تکویر: ۱۹؛ هود: ۷۷ و ۸۱؛ عنکبوت: ۳۱؛ مرسلات: ۱؛ زخرف: ۸۰؛ آل عمران: ۱۴۴؛ مائده: ۶۷؛ انعام: ۴۸)؛ و در دستگاه زبانی علمای علوم قرآن که از معنادهی قرآن به واژگان تأثیر پذیرفته، رسول به انسان وارسته ای اطلاق می شود که از سوی خداوند برگزیده شده و به سوی مردم گسیل می شود تا پیام خداوند را به آنان برساند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۴: ۱۳۵).

## معناشناسی واژه «نبی»

«نبی» بر وزن فعیل، صفت مشبهه و از ریشهٔ «نبأ» اخذ شده (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ۸: ۲۸۳)، که در اصل به معنای از جایی به جای دیگر آمدن است؛ لذا به «خبر» که انتقال اطلاعات است نبأ گفته اند. «صدا» را نیز نبأ می گویند، به این دلیل که آمدن صوت از مکانی به مکان دیگر است. «پیامبر» را هم نبی گفته انـد، زیرا خبر خداوند را برای مردم می آورد (ابن فارس، ۱۴۱۸ق: ۱۰۱۰). «نبی» در اصل «نبیئ» است که همزهٔ آن مبدل به یاء، و در هم ادغام شده است (قرشی، ۱۳۷۱، ۷: ۸). ابن منظورمی گوید: «أَنْبَأَه إيّاه و به، و كذلك نَبَّأَه، متعدیه بحرف و غیر حرف، أی أَخبر». بنابراین چنانچه این فعل متعدی شود و در ساختارهای أَنبَأَ، نَبَأَ به، نَبَّأَ بیاید در معنای «خبر داد» و «آگاه کرد» کاربرد دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱: ۱۶۲). و اِستَنبَأَه النَّبأَ یعنی در جست وجوی خبر برآمد (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ۸: ۲۸۳). راغب تأکید می کند که به هر خبری نبأ گفته نمی شود، بلکه نبأ به خبری گفته می شود که سه خصوصیت داشته باشد: دارای فایده بزرگی باشد. از دروغ مبرّا باشد و مفید علم باشد؛ لذا انبأته یعنی اعلمته (راغب، ۱۳۹۲ق:۷۸۸). از نظر راغب، نبوت به معنای مقام پیام رسانی میان خدا با بندگان واجد عقل و خرد اوست، برای حلّ مشکلات آن ها در امور مربوط به معاش و معاد؛ و به کسی که دارای چنین مقامی است، نبی گفته می شود، زیرا خردهای با ذکاوت را به چیزهایی آگاهی می دهد که سبب آرامش آن هامی شود. وی یادآوری می کند که نبی بر وزن فعیل می تواند در معنای اسم فاعل بیاید که در این صورت یعنی آورنده خبر مهم و بزرگی که سبب آرامش مردم می شود؛ و می تواند در معنای اسم مفعول بیاید که به معنای کسی است که خبر مهم و بزرگی به او داده می شود تا به انسان هابرساند (راغب، ۱۳۹۲ق:۵۰۵)؛ اما برخی گفته اند نبی از ریشه «نبوه» (معتلّ واوی ن ب و) به معنای زمین بلندی است که با آن راه می یابند؛ لذا در دستگاه زبانی قرآن نبی، انسان بلندمرتبه ای است که دارای درجه رفیع و والاست و خداوند او را برگزیده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۵: ۳۰۲). مصطفوی تأکید می کند که این کلمه از ریشه نبأ نیست و نزدیکی

ص: ۶۹

و شباهت ظاهری لفظ، سبب این برداشت شده و امر بر زبان شناسان مشتبه گشته است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ۴: ۱۳۲). طرف داران این دیدگاه، علاوه بر مستندات زبانی، به این آیه شریفه استناد کرده اند: «وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نبياً * وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا» (مریم: ۵۶ و ۵۷). سورآبادی همین موضع را برگزیده و می گوید: اشتقاق نبی از «نبوت» است و نبوت ارتفاع بوَد و در لغت جای بلند را نبی گویند (سورآبادی، ۱۳۸۰، ۳: ۱۶۱۵). راغب این قول را ابلغ می داند و روایت پیامبر اسلام(ص) را به آن می افزاید که در برابر شخصی که ایشان را «نبیءُ الله» خطاب کرد، فرمود: «لست بنبیء الله ولکن نبیّ الله» (راغب، ۱۳۹۲ق: ۵۰۳). البته برخی معاصران هر دو واژه «نبوّه» و «نبوءه» را به معنای خبر دادن از غیب یا آینده گرفته اند که از جانب خداوند به شخص الهام شده باشد؛ در نتیجه، نبیّ کسی است که با الهام از خداوند، خبرهای غیبی می آورد و یا از آینده خبر می دهد (معلوف، ۱۳۶۶: ۷۸۴). بنابراین، نبوت منزلتی مخصوص است و نبیّ به واسطهٔ علمی که خدا به او داده و مقام قربی که ارزانی اش داشته، بر دیگران برتری یافته است (عسکری، ۱۳۸۸، ۱: ۲۲۵).

علاوه بر دو معنای پیشین، معناهای دیگری برای این واژه ذکر شده است؛ مثلاً گفته اند: «النبی، یقال للطریق الواضح یأخذك إلی حیث ترید»؛ یعنی نبی به راه روشنی اطلاق می شود که رهرو را به جایی که می خواهد برود، به پیش می برد؛ از این رو، به دشت صاف و هموار نبیء گفته می شود. همین طور به گاوی که از زمینی خارج می شود برای ورود به زمینی دیگر، ثورٌ نابیء گفته می شود (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ۸: ۳۸۴). ابن منظور برخی از معناهای دیگر را نیز گزارش کرده است: «یقال نَبَأْتُ من الأَرض إلی أرض أُخری إذا خرجتَ منها إلیها. و نَبَأَ من بلد کذا یَنْبَأُ نَبأً و نُبوءاً: طَرأَ. النَّبْأَةُ: النَّشْزُ، و النَبِیءُ: الطَّریقُ الواضِحُ. و النَّبْأَةُ: قیل هی الجَرْسُ أَیّاً کان. و النَّبْأَةُ: الصوتُ الخَفِی. نَبَأَ علیهم یَنْبَأُ نَبأً و نُبوءاً: هَجَم و طَلَع» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۵: ۱۶۴). ملاحظه می شود که بر اساس این گزارش، واژهٔ «نبی»در صورتی که از «نبأ» اخذ شده باشد، از گستره معنایی وسیعی برخوردار است و علاوه بر معنای خبر رسانی، معناهای دیگری نیز در این واژه یافت می شود. در این واژه، معناهای خروج، ترک کردن، سر برآوردن، صدای زنگ، صدای خفیّ و آهسته، روی آوردن و طلوع کردن وجود دارد که هر کدام به نوعی با مسأله نبوت مرتبط است.

## دیدگاه ها دربارهٔ تفاوت های «رسول» و «نبی»

### اشاره

در منابع علوم قرآنی، سه دیدگاه اصلی و یک دیدگاه جانبی دربارهٔ تفاوت های رسول و نبی به دست می آید. دیدگاه نخست به یک سان انگاری رسول و نبی معتقد است. دیدگاه دوم به استناد احادیث ائمه(ع) به تفاوت گذاری مبتنی بر نوع ارتباط با فرشته معتقد است که رابطه آن دو را

ص: ۷۰

عموم و خصوص مطلق به شمار می آورد. دیدگاه سوم قول مشهور است که به تفاوت گذاری مبتنی بر داشتن یا نداشتن کتاب و شریعت معتقد است و رابطهٔ نبی و رسول را عموم و خصوص مطلق می داند. دیدگاه جانبی مربوط به آیهٔالله مصباح است که آن را بر پایه بیان علامه طباطبائی طرح کرده است. در این جا به بررسی و تحلیل این چهار دیدگاه و استدلال های آن ها می پردازیم.

## یکم: یک سان انگاری «رسول» و «نبی»

### اشاره

قرآن در نام آوری فردی یا جمعی پیامبران، ره یافتی برای جدا انگاری رسول و نبیّ به دست نمی دهد. جدول آتی که به نام آوری قرآن از پیامبران الهی با عنوان های رسول یا نبیّ پرداخته، حاکی از همین امر است. البته این نوع نام آوری، دلیلی بر نبودن تفاوت میان رسول و نبی نیست، بلکه تنها این رأی را به همراه دارد که نمی توان از آیات قرآن، تفاوت میان رسول و نبی را دریافت و برای آگاهی از این تفاوت می بایست به منبع دیگری مراجعه کرد:

ص: ۷۱

ص: ۷۲

در هم آمیختن دو خطـاب «رسول» و «نبی» توسـط قرآن، سـبب شـده برخی عالمان علوم قرآنی بگوینـد هر رسولی نبی و هر نبیّ ای رسول است (نک: میبدی، ۱۳۷۱، ۶: ۳۸۶). بر همین اساس، معتزله قائل به هم سانی رسول و نبی در مصداق بودند. قاضی عبدالجبار عنوانی با نام «فی بیان الفرق بین النبی و غیره فیما یجب أن یختص به من صفاته و أحواله و أفعاله»می آورد. آن گاه وقتی می خواهد به تفاوت میان نبی و دیگران بپردازد، به جای واژهٔ «نبی» از «رسول» استفاده می کنـد و می گوید: «قد بیّنا من قبل الفرق بین المعجز و غیره، و أن مـن حق الرسـول أن یـبین به من کـل من لیس برسـول، و دللنـا علی ذلـک بمـا أغنی. و سـنذکر الآـن جمله ممـا یجب اختصـاص الرسول به. فمن حقّه أن یکون منزّهـا عمـا یقتضـی خروجه من ولاـیه اللّه تعـالی إلی عـداوته، قبل النبوه و بعـدها» (قاضـی عبدالجبار، بی تا، ۱۵: ۲۷۹). این گویش جای گزین سازی دو واژهٔ «رسول» و «نبی» حاکی از این است که معتزله بر اساس روش نام آوری قرآن، به هم سانی رسول و نبی معتقدند.

از فرّاء، ادیب قرن دوم، سـخنی مشابه در دست است که نشان می دهد به دلیل همین هم سان انگاری، تا آن زمان در گویش برخی علمای علوم قرآن، تفاوتی میان رسول و نبی وجود نداشـته است. وی می نویسد: «و قوله": الله یصـطفی من الملئکه رسـلًا "أصـطفی جبریـل و میکائیل و ملک الموت و أشـباههم و یصـطفی من النّاس من الانبیاء» (فرّاء، بی تا، ۲: ۲۳۰). کاربردِ جانشین انگارانه وی از واژگان «رسلًا» و «الانبیاء»، حاکی از آن است که تا قرن دوم میان نام آوری رسول و نبی، تفاوت قائل نمی شدند.

شیخ طوسـی مفسر قرن پنجم هجری، در تفسیر آیه ۵۲ سوره حـج می گوید: «آیه دلالت دارد بر این که هر رسولی نبیّ است. و این که فرمـود: «مَـا أَرْسَـلْنَا مِن قَبْلِـکَ مِن رَّسُولٍ وَلَـا نـبیّ» به خـاطر اختلاـف در فایـده معنـای دو واژه است، زیرا رسول کسـی است که خداونـد او را ارسال کرده است و نبیّ کسـی است که دارای منزلت رفیع است و از خداونـد متعال خبر می دهد» (طوسـی، بی تا، ۷: ۳۳۱). این دیدگاه، حاکی از یکی شمردن رسول و نبی در مصداق و قائل شدن به اختلاف در معنای واژگان است.

طبرسـی که از طوسـی تأثیر پـذیرفته، همین معنا را مورد تأکید قرار داده و آرای دیگر از جمله رأی جاحظ را که معتقد است: رسول دارای شـریعت است و احکـام وضع می کنـد، امّا نبیّ دارای شـریعت نیست و مبلّغ شـریعت و احکام یک رسول است، نادرست می دانـد و بر رأی خودش، یعنی هم سـان انگـاری رسول و نبی تأکیـد می کنـد؛ و دلیل درستی آن را این می دانـد که خداونـد، پیامبر اسلام(ص) را هم رسول خطاب کرده و هم نبی (طبرسی، ۱۴۱۴ق، ۷: ۱۴۴).

ص: ۷۳

نحاس از قولی گزارش کرده که می گوید: نمی توان به کسی نبیّ گفت، مگر این که فرستاده شده و رسول باشد (نحاس، ۱۴۲۱ق، ۳: ۷۳). قرطبی نیز همین معنا را تکرار کرده و تأکید می کند که نبیّ کسی است که از خدا خبر می دهد و معنای خبر دادن از خداوند همان رسالت است (قرطبی، ۱۳۶۴، ۱۳: ۸۰). آلوسی که دیدگاه خود را بر پایه هم سان انگاری بنا کرده می گوید: «نبیّ کسی است که از ذات و صفات حق تعالی و دیگر مسائلی که برای عقول بشری مستقلاً قابل دریافت نیست، خبر می دهد و رسول کسی است که مأموریت اصلاح نوع بشر را بر دوش دارد؛ لذا نبوت مربوط به جنبه خبردهی پیامبر از خداوند است و رسالت مربوط به جنبه بعثت و ارسال آن ها به سوی بشر است؛ هرچند دومی اخصّ از اوّلی است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۲۴۳).

ملاحظه می شود که تفاوت گذاری گروه های کلامی مانند معتزله و مفسرانی مانند: میبدی، آلوسی، قرطبی، طوسی و طبرسی، تنها بر پایه معنای لغوی این دو واژه استوار است؛ به این معنا که مصداق رسول و نبی را واحد می دانند، لکن هر پیامبری از آن جهت که ارتباط وحیانی دارد، نبی است و از آن جهت که آورنده پیام وحی به سوی مردم است، رسول نامیده می شود. پایه دیدگاه این گروه، روش قرآن در نام آوری رسولان و انبیاست.

آیةالله سبحانی با بررسی آیات قرآن به دیدگاهی مشابه و نزدیک به این گروه دست یافته است. وی می گوید: از بیان قرآن، مانند آیهٔ ۵۲ سورهٔ حج که «نبی» را به «رسول» عطف کرده، به این نتیجه می رسیم که میان این دو اصطلاح، تفاوت هایی وجود دارد و این ها دو طایفه بوده اند: طایفهٔ انبیا و طایفهٔ رسولان. به همین لحاظ نمی توانیم به ترادف معنایی این دو واژه حکم کنیم. از سوی دیگر، احتمال این که مصداق رسول غیر از مصداق نبی باشد از آیات قرآن دریافت نمی شود، چراکه هر دو وصف نبوت و رسالت را به گونه ای به کار گرفته که گویا وصف یک انسان است. ایشان نتیجه می گیرد که این دو لفظ در مفهوم مغایرند، اما در مصداق و انطباق خارجی گاهی مساوی اند؛ به این معنا که نبی همان رسول است؛ یعنی مسئولیت ابلاغ و ارشاد بر دوش دارد؛ هم چنان که هر رسولی نبی ای است که به او وحی شده است. ایشان یادآوری می کند که اکثریت انبیا در همان زمان نزول وحی، مأمور رسالت و ابلاغ هم می شوند؛ هرچند حالت های نادری از نبوت خاصه یافت می شود که شخص به نبوت می رسد، اما مأمور رسالت نمی شود. ایشان تأکید می کند که نسبتِ میان مفهوم نبی و رسول، نسبت خاص است؛ به این معنا که اغلب انبیا رسول هستند،اما به ندرت و شاذّ نبی رسول نیست (سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۶۴).

ص: ۷۴

## بررسی و تحلیل این قول

هرچنـد صاحبـان این قول پـایه اسـتدلال خود را قرآن گرفته انـد،اما این قول نمی توانـد درست باشـد، زیرا گویش قرآن در آیه ۵۲ سورهٔ حـج که این دو مفهوم را به یـک دیگر عطف کرده، حـاکی از مغـایرت میان آن هاست. علامه طباطبائی بر اساس همین معیار می نویسـد: «و فی الآـیه دلاله واضـحه علی اختلاف معنی النبوه و الرساله» (طباطبائی، ۱۳۶۳، ۱۴: ۳۹۱). زمخشری همین استدلال را پـایه دیـدگاه خود قرار می دهـد و به مغـایرت میان رسول و نبی حکم می کنـد (زمخشـری، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۶۴). آیهٔالله مصـباح رأی علامـه طباطبـائی را منطقی می دانـد و اسـتدلال می کنـد که آوردن دو واژه کاملاًـ مترادف در یـک جمله، خلاـف حکمت است و نتیجه می گیرد که این دو واژه به یک معنا نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۵۰).

ربـانی گلپایگـانی در تحلیل این قول، معنای عام رسول را با معنای خاصّ نبیّ مساوی می دانـد، ولی معنای خاصّ رسول را با معنای نبیّ یک سان نمی دانـد. وی می نویسـد: «واژهٔ رسول دو کاربرد دارد که یکی به معنای عام است و دیگری به معنای خاص. کاربرد عـامّ رسول از نظر مصـداق بـا کـاربرد خاصّ نبی برابر و یک سان است و بیان گر شأن پیام رسانی انبیای الهی است، چنان که نبوّت بیان گر شأن دریافت های پیام الهی می باشـد. و کاربرد خاصّ رسول به عـده ای از پیامبران الهی اختصاص دارد که فرشـتهٔ وحی به هنگام رساندن پیام الهی به آنان، به صورت بشـری تمثّل یافته و آنان تمثّل بشـری فرشـتهٔ وحی را در بیداری می دیدند و با او گفت وگو می کردنـد؛ بـا همین توجیه است که می بینیم در برخی روایـات، تعـداد رسولان ۳۱۳ نفر گفته شـده است» (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۱۱۲).

### دوم: مصداق یابی این دو مفهوم در روایات ائمه

در محاورات اصـحاب ائمه(ع)، اسـنادی یافت می شود که حاکی از دغـدغه دیرپای مسـلمانان در تفاوت گـذاری میان رسول و نبیّ است. محمد بن حسن بن فروخ (متوفای ۲۹۰ق.) تحت عنوان «مـا الفرق بین الانبیاء والرّسل و الائمه»، دوازده روایت در این باب می آورد که هشت روایت به امام باقر، دو روایت به امام صادق، یک روایت به امام باقر و امام صادق و یک روایت به امام رضا می رسـد. راوی نخستینِ امام باقر و یکی از روایت هـای امام صادق، «زراره» است؛ و راوی یکی از روایت های اختصاصـی امام صادق و روایت مشترک امـام صادق و امام باقر، «بریـد العجلی» است. این نشان می دهـد، زراره یک بار از امام باقر پرسیده و یک بار از امام صادق؛ در نتیجه روایت های نقل شده با راویان متفاوت، همگی به نقل زراره

ص: ۷۵

برمی گردد. بسا که برید هم از زراره شنیده و به واسطهٔ زراره نقل کرده باشد. و راوی روایت امام رضا «عباس المعروفی» است.

فروخی روایت ذیل را با سه واسطه از زراره نقل می کند: «حدثنا أحمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن الأحول قال سمعت زراره یسأل أبا جعفر قال: أخبرنی عن الرسول و النبی و المحدث فقال أبوجعفر الرسول الذی یأتیه جبرئیل قبلا فیراه و یکلمه فهذا الرسول و أما النبی فإنه یری فی منامه علی نحو ما رأی إبراهیم و نحوه ما کان رأی رسول الله(ص) من أسباب النبوه قبل الوحی حتی أتاه جبرئیل من عند الله بالرساله کان محمداً(ص) حین جمع له النبوه و جاءته الرساله من عند الله یجیئه بها جبرئیل و یکلمه بها قبلاً و من الانبیاء من جمع له النبوه و یری فی منامه یأتیه الروح فیکلمه و یحدثه من غیر أن یکون رآه فی الیقظه و أما المحدث فهو الذی یحدث فیسمع و لا یعاین و لا یری فی منامه» (صفّار، ۱۴۰۴ق: ۳۷۱).

روایت صحیح است، چراکه همهٔ راویان این روایت ثقه هستند. علمای شیعه چند نفر را، از جمله احمد بن محمد و حسن بن محبوب که در سند این روایت جای دارند، توثیق کرده اند و روایت آن ها راصحیح دانسته اند و آن ها را به فقه و علم می شناسند (خویی، ۱۴۱۰ق: ۶۳). احول را هم ثقه می دانند (حلی،۱۴۱۱ق: ۱۲۷). رجالیون، زراره را از اصحاب اجماع به شمارش آورده اند که روایت او حمل به صحت است؛ هم چنان که برخی احمد بن محمد و حسن بن محبوب را هم جزء اصحاب اجماع شمرده اند (غفاری، ۱۳۶۹: ۱۱۰؛ خویی،۱۴۱۰ق، ۱: ۶۳). وی روایتی با همین مضمون را از احمد بن حسن نقل می کند که سلسلهٔ سند آن هم به زراره می رسد که از امام صادق دربارهٔ تفاوت رسول و نبی پرسیده است و ایشان پاسخی مشابه پاسخ امام باقر داده اند (صفّار، ۱۴۰۴ق: ۳۷۱). این روایت نیز صحیح السند است، چراکه ابراهیم بن هاشم از اصحاب امام رضا بوده و گفته اند حدیث کوفیان را به قم نشر داد (خویی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۳۱۶). هرچند ابن بکیر را فطحی المذهب دانسته اند، روایات او قابل اعتماد است و او را در نقل روایت ثقه دانسته اند (طوسی، بی تا: ۳۰۴) و کشی دربارهٔ او و دربارهٔ حسن بن علی بن فضال از قول فطحیه آورده است که می گوید: «هو من فقهاء اصحابنا» و آن ها را از اجلّه العلماء دانسته است (کشی، ۱۳۴۸ :۳۴۵). احمد بن حسن، روایت مشابهی را از ابراهیم بن هاشم نقل می کند که سند به عباس بن معروف می رسد که از امام رضا دربارهٔ تفاوت رسول و نبی می پرسد و ایشان فرق رسول و نبی را همان گونه بیان می کند که امام باقر و امام صادق معرفی کرده اند (صفّار، ۱۴۰۴ق: ۳۷۱).این روایت صحیح است. ابراهیم بن هاشم از اصحاب امام رضا بوده که حدیث کوفیان را به قم نشر می داد (خویی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۳۱۶). اسماعیل بن

ص: ۷۶

مهران را ثقه و قابل اعتماد دانسته اند. ابن داود دربارهٔ او می نویسد: «ثقهٔ و الاقوی الاعتماد علیه» (ابن داود، ۱۳۸۳ق: ۵۹). نجاشی و کشی هم او را ثقه و معتمد علیه معرفی کرده اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق،۲۷؛ کشی، ۱۳۴۸: ۲۸).

کلینی نیز که مجموعه حدیثی خود را در اواخر قرن سوم گردآوری کرده، بابی با عنوان «ما الفرق بین الرّسل و النبی و المحدَّث» آورده است. کلینی روایات مشابهی از ائمه(ع) روایت کرده است. در روایتی به نقل از گروهی از راویان شیعی روایتی می آورد که به زراره ختم می شود که از امام باقر دربارهٔ فرق میان رسول و نبی پرسیده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِی نَصْرٍ عَنْ ثَعْلَبَهَ بْنِ مَیْمُونٍ عَنْ زُرَارَهَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَاجَعْفَرٍ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ کانَ رَسُولًا نبیا مَا الرَّسُولُ وَ مَا النبی قَالَ النبی الَّذِی یَرَی فِی مَنَامِهِ وَ یَسْمَعُ الصَّوْتَ وَ لَا یُعَایِنُ الْمَلَکَ وَ الرَّسُولُ الَّذِی یَسْمَعُ الصَّوْتَ وَ یَرَی فِی الْمَنَامِ وَ یُعَایِنُ الْمَلَکَ قُلْتُ الْإِمَامُ مَا مَنْزِلَتُهُ قَالَ یَسْمَعُ الصَّوْتَ وَ لَا یَرَی وَ لَا یُعَایِنُ الْمَلَکَ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآیَهَ وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ مِنْ رَسُولٍ وَ لا نبی وَ لَا مُحَدَّثٍ» (کلینی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۷۷).

این روایت صحیح است. به اجماع علمای شیعه، روایات احمد بن محمد صحیح است (خویی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۶۳). ثعلبهٔ بن میمون از سوی کشی و علامه حلی فقیه، قاری، زاهد و کثیرالعمل معرفی شده ( کشی، ۱۳۴۸: ۴۱۲؛ حلی، ۱۴۱۱ق: ۳۰) و زراره از اصحاب اجماع است (غفاری، ۱۳۶۹: ۱۱۰).

این روایات پایه و اساس بسیاری از اقوال و اندیشه های عالمان شیعه و سنّی قرار گرفته است. ثعلبی، مفسر سنّی قرن پنجم، دیدگاهی مبتنی بر این گونه روایات دارد که نشان می دهد خاستگاه اندیشهٔ رایج در میان متقدمان در این مسأله، بیان ائمه(ع) است. وی می نویسد: «رسول کسی است که جبرئیل در عیان و به طور شفاهی برای او وحی می آورد، اما نبی کسی است که نبوتش از طریق الهام و یا خواب است» (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۷: ۲۹).

سورآبادی، دیگر مفسر قرن پنجم یادآوری می کند که رسول صاحب معجزه است،اما نبی ممکن است معجزه نداشته باشد و هاتفی او را آواز دهد یا در خواب به او بنمایانند و یا رسولی به او خبر دهد که نبی شده است؛ از این رو ممکن است شخصی نبی باشد،اما رسول نباشد؛ اما کسی رسول نمی شود، مگر این که نبی هم هست (سورآبادی، ۱۳۸۰، ۳: ۱۶۱۵).

ابن خلدون که در حیطه معناشناسی واژگان کلیدی قرآن، روشی محققانه در پیش گرفته است، دیدگاهش با این قول هم سویی دارد. وی می نویسد: گاه می شود که پیامبر بانگی رعد آسا می شنود. این بانگ همچون رمزی است که از آن مفهوم آنچه به وی القا شده استنباط می کند

ص: ۷۷

و چون تمام شـد، مطلب وحی شـده رامی فهمـد. و نوع دیگر این است که فرشـته به صورت انسانی تمثل می یابـد و با او سـخن می گویـد و پیامبر آنچه را که فرشـته به او القا می کند، درک کرده و حفظ می کند. وی حالت نخستین را به پیامبران نامرسل، و حالت دوم را مقـام و منزلت پیـامبران مرسل می دانـد. از نظر او معنای حـدیثِ پیامبر اسـلام(ص) در پاسـخ حارث بن هشام همین است که وقتی از ایشان درباره چگونگی وحی سؤال کرد، فرمود: «احیاناً یأتینی مثل صلصـله الجرس و هو اشدّه علیّ فینفصم عنّی و قد وعیتُ مـا قال و احیاناً یتمثّل لیَ الملک فیکلّمنی فَأَعی ما یقول.» وی می گویـد: از این رو، حالت نخستین که تنها قوه شـنیداری فعال است، سخت تر است و مربوط به اوایل پیامبری ایشان است که شـروعِ خارج شدن از قوه به فعل است؛ لذا قدری دشوار است.اما بعدها که وحی تکرار می شود و ایشان به مقام رسالت می رسـند، ارتباط شنیداری و دیداری می شود و فرشته وحی به صورت رو در رو با او سخن می گوید؛ در نتیجه دریافت وحی برای پیامبر آسان می شود (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق: ۹۸).

از این منظر، پیامبر اسـلام(ص) در آغاز، به مقام نبوت نایل آمده و سـپس به مقام رسالت رسـید؛ لذا از آن زمان به بعد، فرشـته را به عیـان و رو در رو مشاهـده می کرد و بـا او سـخن می گفت. فخر رازی، مفسـر سـنّی قرن شـشم، در گویشـی هم سو بـا این قول می گویـد: «رسول کسـی است که برانگیخته شـده و فرشـته بر او ظاهر می شود و به او فرمان می دهد که مردم را به دین خدا فراخواند، اما نبی کسـی است که فرشـته را در خواب می بینـد و یا به او الهام می شود که پیامبر شـده یا رسولی به او خبر می دهـد که مبعوث شده است» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۳: ۲۳۵).

فیض کاشـانی به اسـتناد روایـات اهل بیت(ع) یادآوری می کنـد که فرشـته بر رسول ظاهر می شود و با او سـخن می گویـد، اما نبی فرشـته را در خواب می بینـد. وی تأکیـد می کند که چه بسا رسالت و نبوت در یک نفر جمع شود. وی یادآور می شود محدثان که منظور، ائمه(ع) هسـتند، فقط صـدای فرشـته را می شـنوند و او را در خواب یا در ظاهر نمی بینند (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ۲: ۸۱۲). مسـتند بیـان اخیرِ وی، روایت امام باقر و امام صادق است که به راوی فرمودنـد: «کان علیٌّ محـدَّثاً.» راوی می گویـد: من از ایشان پرسـیدم: «من یُحـدثه؟» کیست که تحـدیث می کنـد و اخبار را به او می رسانـد؟ حضـرت فرمودند: «ملکٌ یحدثه»؛ فرشـته ای به او تحدیث می کند و اخبار عالم و آدم را به او می گوید (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ۳: ۲۰۰).

امام صادق، انبیـا و رسولاـن را به چهـار طبقه تقسـیم کرده است: طبقـهٔ اول نـبی ای که فقـط در نفسـش خـبردار شود و نبیّ نفس خویش است. طبقهٔ دوم کسی است که فرشته را در خواب

ص: ۷۸

می بینـد و صـدای او را می شـنود،اما در بیـداری فرشـته را مشاهده نمی کند؛ و این نبی ای است که بر دیگران مبعوث نشده و بر او امامی است؛ مثل لوط که ابراهیم بر او امام بود. طبقهٔ سوم آن کسـی است که در خواب ملک را می بیند و صدای او را می شـنود و ملک را به عیان می بینـد و او بر طایفه ای، کم یا زیاد، رسول است. ماننـد یونس که خداونـد درباره اش می فرماید: «وَ أَرْسَلْناهُ إِلى مِائَهِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ». مقصود از «یزیدون» سـی هزار نفرند؛ یعنی چنین کسی بر جماعتی رسول است. طبقهٔ چهارم پیامبری است که در خواب ملک را می بینـد و صـدای او را می شـنود و در بیـداری هم او را به عیانمی بینـد و چنین کسـی، امامِ دیگران است؛ یعنی پیشوای تمام خلق است؛ مانند پیامبران اولو العزم (کلینی، ۱۳۸۸، ۱: ۱۷۵).

بنابراین پیامبران اولوالعزم، هم نبی بودند و هم رسول؛ لذا قرآن، پیامبر خاتم را گاهی به نبی و دفعه ای به رسول ستوده است (بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱، ۸: ۳۷۱). علامه طباطبائی منطبق بر همین روایات، دیـدگاه خود دربارهٔ تفاوت رسول و نبی را بیان می کند و سایر دیـدگاه هـا در این بـاره را نـادرست می دانـد و به ردّ آن ها می پردازد (طباطبائی، ۱۳۶۳، ۱۴: ۵۸۱). از نظر گنابـادی، نبی در مقام نبوت از جـانب خـدا آگـاه و آگـاه کننـده است. صـدای فرشـته را در خواب و بیـداری می شـنود و او را در خواب می بینـد، اما در بیـداری نمی بینـد، امـا رسول در مقـام رسـالت از طرف خـدا به سوی خلق فرسـتاده می شود و در حـال بیـداری و خواب، فرشـته را مشاهده می کند (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ۳: ۸۱).

این پایه گذاری در مصداق یابی«رسول» و «نبی» سـبب شده متقدمان، تعداد انبیا را بیشتر از رسولان بدانند و بگویند: «الرسول أخص من النبی و کثیر من الانبیـا لم یرسـلوا و کل رسول نبی» (نک: ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ۴: ۱۲۹؛ طوسی، بی تا، ۷: ۳۳۱؛ طبرسی، ۱۴۱۴ق، ۷: ۱۴۶).چنـان که ملاـحظه می شود، همه این اقوال یا برگرفته از روایات ائمه(ع) است و یا با آن هم سویی دارد. این قول با روایتی که از پیـامبر اسـلام(ص) رسـیده و از زاویه دیگری به مسـأله نگـاه کرده است، هم خـوانی دارد. در روایت صـحیح آمـده که ابـوذر غفاری از پیامبر اسـلام(ص) دربارهٔ تعـداد انبیا سؤال کرد. ایشان در پاسـخ فرمود: «مائه الف و اربعه و عشـرون الفاً»؛ صـد و بیست و چهـار هزار. بعـد از آن گفت: «فکم الرسول منهم؟» چنـد نفر از آن هـا رسول بودنـد؟ فرمود: «ثلاـثه مـائه و ثلاث عشـر جمّاً غفیراً»؛ سیصد و سیزده نفر از آن ها (کلینی، ۱۳۸۸، ۲: ۱۷).

این روایت حاکی از این است که تعدادی از انبیا به مقام رسالت نرسیده اند که با آنچه از ائمه(ع) روایت شده هم خوانی دارد، زیرا بیان ائمه(ع) حاکی از تعداد بیشترِ انبیا نسبت به رسولان است. این گویش، پاسخ روشـنی به سؤال کسانی است که می پرسـند: چرا خداوند در

ص: ۷۹

سورهٔ احزاب پیامبر اسلام(ص) را «خاتم النبیین» نامید و از «خاتم الرّسل» بودن ایشان سخنی به میان نیاورد؟ وقتی ایشان را خاتم انبیا معرفی کرد، به یقین خاتم رسولان نیز خواهد بود، زیرا هر رسولی ابتدا باید نبی شود تا پس از آن به مرتبه رسالت نایل آید. دلیل این امر آن است که چون از سویی، پیامبر اسلام(ص) هم دارای مقام نبوت است و هم دارای مقام رسالت (نک: حج: ۵۲)؛ و از سوی دیگر، بر اساس آنچه از روایات معصومان (ع) آوردیم، مقام رسالت بعد از مقام نبوت است و هر کس رسول باشد، علاوه بر این که فرشته را در بیداری می بیند، او را در خواب هم مشاهده می کند و صدای او را هم می شنود. بنابراین چنین انسانی حتماً می بایست مقام نبوت را پشت سر گذاشته باشد، زیرا فرشته را در خواب مشاهده می کند و صدایش را هم می شنود. این در حالی است که ممکن است کسی به مقام نبوت برسد،اما به مقام رسالت دست نیابد؛ از این رو قرآن کریم، پیامبر اسلام(ص) را «خاتم النبیین» که مصداق های آن از تعدّد بیشتری برخوردار است، معرفی کرده تا به طور طبیعی «خاتم المرسلین» هم باشد.

## سوم: قول مشهور و طرف داران آن

### اشاره

بنا بر قولی که در میان علمای علوم قرآنی و مفسران از شهرت برخوردار است: نبی کسی است که فقط به نبوت مبعوث شده و دارای معجزه، کتاب و شریعتِ مستقل نیست، بلکه مبلّغ آیین و شریعت رسولی است که پیش از او مبعوث شده و یا هم عصرِ با اوست؛اما رسول کسی است که دارای معجزه، کتاب و شریعت مخصوص به خود است و مردم را به آیین و شریعتی که خود بر آن مبعوث شده فرا می خواند. بنابراین هر رسولی نبی هم هست، اما هر نبی ای رسول نیست و ارتباط میان آن ها عموم و خصوص مطلق است (نک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۶۴؛ سورآبادی، ۱۳۸۰، ۳: ۱۶۱۴؛ ملافتح الله کاشانی، ۱۳۳۶، ۶: ۱۶۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۹: ۱۶۵). بر اساس این قول، کسانی که از جانب خدا مبعوث شده اند، اما مأموریت تبلیغ نداشته اند، نبی به شمار می آیند و رسول نیستند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۱۰۲).

ابن عربی که از جمله طرف داران این قول است، می گوید: «نبی پس از این که در مقام ولایت به فناء فی الله رسید، با وجود موهبتی اش به مقام استقامت برمی گردد، در حالی که عارفِ به حق شده، به دستور حق از او و از ذات و صفات و افعال و احکام او خبر می دهد و مردم را به شریعت رسولی فرا می خواند که پیش از او برانگیخته شده، زیرا خودش شریعت و حکم جدید ندارد؛ اما رسول کسی است که شریعت و حکم وضع می کند. پس نبی، بین ولیّ و رسول قرار دارد» (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ۲: ۶۰).

ص: ۸۰

ملافتح الله کاشانی بر این قول تأکید می کند و می نویسد: «رسول صاحب شریعت است و نبیّ تابع وی در آن شریعت؛ مانند لوط که به شریعت ابراهیم دعوت می کرد و هم چنین است یوشع و شمعون که به شریعت موسی و عیسی دعوت می کردند». مبنای این تفاوت گذاری، وجود کتاب و شریعت جدید برای رسول است؛ لکن برخی گفته اند: رسول کسی است که دارای معجزه و کتاب است و شریعتِ پیش از خود را نسخ کرده و نبی کسی است که این مختصّات در او جمع نباشد ( کاشانی، ۱۳۳۶، ۶: ۱۶۷).

## تحلیل این قول

گویا نخستین کاربرد این گونه جدا انگاری به قرن سوم برمی گردد. طبرسی این قول را به جاحظ (متوفای ۲۵۵ق.) نسبت می دهد و آن را رد می کند. وی می نویسد: «و قیل إنّ الرّسول هو المبتدئ بوضع الشرائع و الأحکام و النبی الّذی یحفظ شریعه غیره عن الجاحظ» (طبرسی، ۱۴۱۴ق، ۷: ۱۴۶). از این رو می توان گفت، قول مشهور از قرن سوم هجری به متون تفسیری متقدمان وارد شده (نک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۳: ۱۶۴).در بررسی اقوال عالمان دین، مواردی یافت می شود که با تحلیل جایگاه و مقام نبوت و رسالت، به مقایسهٔ این دو مقام پرداخته اند و در نتیجه قول راه یافته به دستگاه زبانی متقدمان، مورد اقبال و پذیرش متأخران واقع شده است (نک: عسکری، ۱۳۸۸، ۱: ۲۲۵). فیض کاشانی با هدف چنین مقایسه ای می نویسد: «نبی کسی است که برای عمل کردن به او وحی می شود، اما رسول کسی است که برای عمل و ابلاغ به او وحی می شود. بنابراین هر نبی ای رسول است، اما هر رسولی نبی نیست... و هیچ رسولی نیست، مگر این که نبوتش مقدّم بر رسالت اوست. نبوت باطن رسالت است» (فیض کاشانی، ۱۳۸۳: ۱۹۷).

وی در مقایسهٔ این دو مقام، به برتری مقام نبوت رأی می دهد و برای آن چند دلیل می آورد؛ از این رو می نویسد: «یک دلیل این است که باطن هر چیزی اشرف و اعظم از ظاهر آن است، زیرا ظاهر به باطن نیازمند است و باطن به ظاهر نیازی ندارد. دلیل دیگر این است که باطن به حقیقت نزدیک تر است تا ظاهر. دلیل بعدی این است که نبوتِ صادر شده از جانب خداست و مرتبط با خداوند است، لکن رسالت صادرشده از خداست، اما مرتبط با بندگان خداست. هم چنین رسالت متعلّق به مصلحتِ زمانی است، اما رسالت تعلّقی به زمان ندارد» (فیض کاشانی، ۱۳۸۳: ۱۹۸).

تحلیل فیض کاشانی قابل مناقشه است، زیرا در مقایسهٔ مقام رسول و نبی، باید گفت که رسول همه مقامات نبی را دارد، لکن نبی همه مقامات رسول را ندارد. بنابراین، شخص رسول به

ص: ۸۱

مقامی والاتر از نبی دست یافته است. البته چنانچه ایشان تنها به مقایسهٔ مقام نبوت و رسالت بدون در نظر گرفتن شخص نبی و رسول بپردازند، ممکن است بتوان گفت که رسول، دارای دو مقام است؛ یکی مقام نبوت و دیگر مقام رسالت. ومقام نبوت او از جایگاه والاتری نسبت به مقام رسالت او برخوردار است.

آیهٔالله سبحانی، بی آن که به مقایسهٔ این دو مقام بپردازد، به گونه ای تحلیل می کند که گویا مقام نبوت رسولان الهی برتر از مقام رسالت آنان است. ایشان در تحلیل گویش قرآن درباره «خاتم النبیین» بودن پیامبر اسلام(ص) یادآوری می کند که نبوت، اساس و پایه رسالت از جانب خداوند است؛ به همین لحاظ ختم نبوت مستلزم ختم رسالت است، زیرا وقتی که مقام اتصال به وحی و تلقی رسالت و اوامر قطع شد، در این صورت به یقین موضوع رسالت نیز قطع خواهد شد (سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۶۹).

حسن حنفی، نویسندهٔ معاصر که رویکردی سیاست گذارانه به مسأله دارد، مقام رسول را با مقام نبی مقایسه کرده و رسول را برتر از نبی می داند. وی معتقد است نبی تنها در محدوده نظری و اعتقادی مسئولیت دارد و مأمور ایجاد نظام اجتماعی و یا شریعت نیست،اما رسول کسی است که تلاش می کند نظام برپا کند و شریعت را از مرحلهٔتصور به مرحله تحقق برساند و آن را در شکل نظام اجتماعی ایجاد کند. لذا نبی تنها در فرایند ارتباط طولی با خداوند مسئولیت دارد، در حالی که رسول علاوه بر این ارتباط طولی، می بایست به ارتباط افقی با ناس بپردازد و رسالتی را که بر دوش گرفته، حمل کند و به مردم ابلاغ نموده و امانت رسالت را به انجام برساند. از این رو، رسول دارای چهار صفت صدق، امانت، تبلیغ و فطانت است (حسن حنفی، بی تا: ۲۶).

بنابراین می توان گفت، یکی از بسترهایی که به جدا انگاری نبی و رسول با معیار شریعت و تبلیغ منجر شده، همین رویکرد مقایسه ای مقام نبوت و رسالت بر اساس نوع ارتباط و مأموریت بعدی آن هاست.

موضوع دیگری که در تحلیل علت راه یابی معیار شریعت برای تفاوت گذاری قابل پی گیری است، تفاوت هایی است که هم در لسان ائمه (ع) آمده بود و هم برخی دیگر از متقدمان به آن معتقد بودند که پیش از این آوردیم. بر این اساس، رسول کسی است که فرشته علاوه بر نوع ارتباطش با نبی، در شکل انسان برای او متمثّل می شود و به صورت رو در رو با وی مکالمه و گفت وگومی کند. ممکن است از این گونه های ارتباط دریافته باشند که مأموریت نبی محدودتر است؛ به همین دلیل، فرشته تنها با او از طریق شنیداری و یا در خواب ارتباط برقرار می کند،

ص: ۸۲

امـا رسول از مـأموریت و مسـئولیتی برخوردار است که از حیطه مسـئولیت ِنبی فراتر است و به همین دلیل با او از طریق دیـداری هم ارتبـاط برقرار می کنـد. لـذا ممکن است از این موضـوع برداشت کرده باشـند که رسول برای انجـام مـأموریت و برقراری ارتبـاط با مردم، به شریعت و کتاب نیازمند است؛ این در حالی است که نبی از چنین مسئولیتی برخوردار نیست.

هم چنین رسول الهی وقتی به میـان مردم می آیـد و می خواهـد به تبلیغ امانت الهی بپردازد، برای اثبات صـدق ادعای نبوتش نیاز به ارائه معجزه دارد (حلّی، ۱۴۰۷ق: ۳۵۴). این در حالی است که نبی به دلیل این که مأمور ابلاغ شریعت خودش نیست، نیازی به ارائه معجزه نـدارد. همین امر سـبب شـده برخی به تفاوت میان نبوت و رسالت با معیار معجزه در کنار شـریعت رأی دهند و در شـهرت و مقبولیت این قول تأثیرگذار باشـند. البته برخی متأخران با این قولِ مشـهورمخالفت کرده و آن را فاقد مبنای نقلی و عقلی دانسته اند. علامه طباطبائی ابتدا قول مشهور را ذکر می کند که طبق آن رسول کسـی است که دارای شریعت جدید باشد و نبی اعمّ از اوست؛ یعنی کسـی است که شـریعت سـابق را تبلیغ می کنـد. سـپس بر نـادرستی آن تأکیـد می کنـد و می گویـد: شـرایع الهی بیش از پنج شریعت، یعنی شـریعت نوح، ابراهیم، موسـی، عیسـی و محمـد(ص) نیست، با این که قرآن به رسالت تعـداد بسـیاری از انبیا تصـریح کرده است (طباطبائی، ۱۳۶۳، ۱۴: ۵۵۳).

ربانی گلپایگانی با چنین رویکردی تأکید می کند که از نظر عقلی، فلسفهٔ بعثت پیامبران الهی، هدایت و راهنمایی بشر بوده است؛ و این هـدف جز بـا رسانـدن آیـات، معـارف و احکـام الهی به مردم تحقق نمی پـذیرد. بنـابراین، مبعوث کردن پیـامبر برای هـدایت و راهنمایی مردم و مأموریت نداشتن ابلاغ پیام های الهی به آنان، تناقض آلود است (نک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۱۰۲).

## چهارم: تفاوت گذاری بر اساس اتمام حجت

### اشاره

مصـباح یزدی بر پـایه گفتـار علامـه طباطبـائی، بر این بـاور است که رسول برتر از نبی است و تفاوت آن ها در این است که پس از آمـدن رسولاـن الهی، حجت بر مردم تمـام می شود، امـا بـا آمـدن نـبی، حجت تمـام نمی شود. اومی نویسـد: «نـبی و رسول، هر دو فرسـتادهٔ خداونـد و دارای پیامی از جانب اویند؛ با این تفاوت که رسول برتر از نبی است. در واقع نبی مأمور رساندن خبر غیب الهی به مردم است و امور لازم را برای سامان بخشـیدن به زندگی دنیوی و اخروی مردم، شامل اصول و فروع دین به مردم ابلاغ می کند، اما رسول علاوه بر مقام نبوت، دارای یک رسالت ویژه، یعنی اتمام حجت است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۵۵).

ص: ۸۳

او قول خود را به این آیه مستند می کند: «وَ لِکُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاء رَسُولُهُمْ قُضِیَ بَیْنَهُم بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لاَ یُظْلَمُونَ» (یونس: ۴۷). سپس نتیجه می گیرد که تنها با آمدن رسول، حجت بر مردم تمام می شود و خداوند حکم نهایی را درباره هلاکت قوم یا ابقای ایشان و برخورداری شان از نعمت صادر می کند. وی تأکید می کند که رسول، علاوه بر پیام آوری، خصیصهٔ اتمام حجت را نیز داراست. وی با امعان نظر به آیه ۵۲ سورهٔ حج که رسول قبل از نبی آمده، تأکید می کندکه رسول، اخص مصداقی از نبی است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِکَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نبی»؛ لذا رسول را قبل از نبی آورده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۵۶)، که همین رویکرد در آیات دیگری از قرآن هم مشهود است (اعراف: ۱۵۷؛ مریم: ۵۱ و ۵۴). او در ادامه می گوید: اشکالی بر این تقدم وارد نیست. منظور وی این است که ممکن است اشکال گرفته شود که در این جا خاص بر عام مقدم شده است که قبیح عقلایی است؛ لذا یادآوری می کند آنچه گفته می شود که ذکر عام بعد از خاص قبیح است، مشمول این گویش قرآنی نمی شود، زیرا در این جا تقدم رسول بر نبی، تقدم مصداقی اخصّ است بر اعمّ و تقدم مفهومی نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۵۶). در حقیقت، واژهٔ «رسول» در معنای مفهومی اخص از واژهٔ «نبی» نیست که بگوییم ذکر عام بعد از خاص شده است، بلکه نبی از نظر مصداق اعمّ از رسول است؛ چنان که برخی گفته اند کاربرد عامّ رسول از نظر مصداق با کاربرد خاصّ نبی برابر و یک سان است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۱۱۲).

این نظریه برگرفته از دیدگاه علامه طباطبائی است که در تفسیر این آیه می گوید: «قضاء إلهی منحل إلی قضاءین. أحدهما أن لکل أمه من الأمم رسولا یحمل رساله الله إلیهم و یبلغها إیاهم؛ و ثانیهما أنه إذا جاءهم و بلغهم رسالته فاختلفوا من مصدق له و مکذب؛ فإنّ الله یقضی و یحکم بینهم بالقسط و العدل من غیر أن یظلمهم. هذا ما یعطیه سیاق الکلام من المعنی. و منه یظهر أن قوله: «فَإِذا جاءَ رَسُولُهُمْ» فیه إیجاز بالحذف و الإضمار و التقدیر: فإذا جاء رسولهم إلیهم و بلغ الرساله فاختلف قومه بالتکذیب و التصدیق، و یدل علی ذلک قوله: «قُضِیَ بَیْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لا یُظْلَمُونَ» فإن القضاء إنما یکون فیما اختلف فیه، و لذا کان السؤال عن القسط و عدم الظلم فی القضاء فی مورد العذاب» (طباطبائی،۱۳۶۳، ۱۰: ۷۲).

این بیانِ علامه و نحوه استدلال آیهٔالله مصباح که پایه بحث خود را مبانی فکری علامه طباطبائی قرار داده، سبب شده کسانی این قول به عنوان یک نظریه را به علامه طباطبائی نسبت دهند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۱۰۳).

### بررسی این نظریه

در برابر این نظریه چند مانع وجود دارد:

ص: ۸۴

۱. ربانی گلپایگانی در مخالفت با این قول تأکید می کند که اتمام حجّت الهی بر مردم به فرستادن گروهی از پیامبران که رسول نامیده شده اند، اختصاص ندارد، بلکه این مطلب ویژگی همه پیامبران الهی است که آیات قرآن گویای آن است که از عموم پیامبران،به عنوان رسولان الهی یاد کرده که با ارسال آنان، حجّت الهی بر بشر تمام می شود (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۱۰۵).

اشکال ربانی گلپایگانی وارد است و با گویش قرآن هم خوانی دارد، چرا که قرآن، همان گونه که مسأله اتمام حجت را به رسولان نسبت می دهد، به انبیا هم نسبت می دهد. این نسبت را هم در دنیا و هم در آخرت مطرح می کند: «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنبيينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَ آتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا * وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا * رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا» (نساء: ۱۶۳۱۶۵). عطف «رسلاً» به «النبيين»، عطف هم سان انگارانه و عطف مترادف به مترادف است؛ از این رو حجت بودن رسل، قابل توسّع است که حاکی از حجت بودن انبیا نیز می باشد. همین مسأله در جریان قیامت نیز رخ می دهد و آمدن نبی در معنای اتمام حجت و تمام شدن کار است: «وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنبيينَ وَالشُّهَدَاء وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (زمر: ۶۹).

۲. مصباح یزدی برای اثبات قول خود از آیه: «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاء رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ» (یونس: ۴۷) برداشت کرده است که رسول، علاوه بر پیام آوری، خصیصه اتمام حجت را نیز دارد؛ در نتیجه نبوت و رسالت، دو مقام جداگانه اند که هریک از آن دو خصوصیاتی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۵۵). اما باید گفت، این که مقصود از رسول در آیه، عده ای از پیامبران الهی باشد دلالت ندارد، بلکه عبارت «وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ»، برخلاف آن دلالت می کند، زیرا مفاد آن عمومیت رسالت برای امت هاست. این آیه ناظر به نبوت عامّه است و از قضای الهی درباره منکران انبیا که عبارت از هلاکت و نابودی به واسطه عذاب الهی است، سخن می گوید. حاصل آن که از دیدگاه قرآن کریم، تفاوت رسول و نبی را نمی توان در چیزی که موجب اتمام حجت و نزول عذاب الهی بوده است، دانست (نک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۱۰۷).

## نتیجه گیری

گویش قرآن، حاکی از هم سان انگاری«رسول» و «نبی» است. بر اساس روایات ائمه(ع) رسول، فرشتهٔ الهی را به عیان مشاهده می کند ،اما نبی کلام او را بدون رؤیت استماع می کند و یا

ص: ۸۵

او را در رؤیا می بیند. ائمه(ع) به عنوان مرجع دینی، تفاوت میان نبی و رسول را بیان کرده اند؛ لذا می توان در بیان تفاوت ها از این گفتمان مرجعی بهره برد و به استناد قول معصوم، تفاوت را در نحوه ارتباط پیامبر با فرشته وحی جست وجو کرد. قول دیگری در میان علمای علوم قرآنی شهرت یافته که با معیار نوع تبلیغ، میان رسول و نبی تفاوت گذاری می کند و رابطه آن دو را عموم و خصوص مطلق با معیار داشتن یا نداشتن شریعت و کتاب می داند. هرچنداین قول در مبنای تفاوت گذاری باقول ائمه (ع) مغایر است، لکن با نتیجه ای که از این قول به دست می آید، هم سان است و نتیجه هر دو قول این است که رابطه میان نبی و رسول، عموم و خصوص مطلق است؛ به این معنا که هر رسولی نبی است،اما هر نبی ای رسول نیست. قولِ چهارمی هم هست که می گوید معیار تفاوت گذاری، اتمام حجت است که مستندات قرآنی کافی ندارد.

## منابع


۱. قرآن کریم.

۲. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۰۸ق)، مقدمه ابن خلدون، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳. ابن عربی، محیی الدین محمد، (۱۴۲۲ق)، تفسیر ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۴. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۵. ابن فارس، ابوالحسین احمد، (۱۴۱۸ق)، معجم المقاییس فی اللغه، بیروت، دارالفکر.

۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دارصادر.

۷. آلوسی، سیدمحمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۸. بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین، (۱۳۶۱)، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان.

۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۰. ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲ق)، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۱. ، (۱۴۱۱ق)، رجال، قم، دار الذخائر.

۱۲. حلی، ابن داود حسن بن علی، (۱۳۸۳ق)، رجال ابن داود، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۱۳. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهّر، (۱۴۰۷ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، جامعه مدرّسین.

۱۴. حنفی، حسن، (بی تا)، الدین و الثوره فی مصر، مصر، مکتبه مدبولی.

۱۵. خویی، سید ابوالقاسم، (۱۴۰۹ق)، معجم رجال الحدیث و تفصیل صفات الرواه، قم، دفتر آیت الله العظمی خویی.

ص: ۸۶

۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد ، (۱۳۹۲ق)، معجم مفردات الفاظ القرآن، تهران، انتشارات اسماعیلیان.

۱۷. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۹۱)، وحی شناسی ماهیت و ویژگی ها، قم، انتشارات رائد.

۱۸. زمخشری، جارالله محمود، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتاب العربی.

۱۹. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۳)، الفکر الخالد فی بیان العقائد، قم، مؤسسه الامام الصادق .

۲۰. سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد نیشابوری، (۱۳۸۰)، تفسیر سورآبادی، تهران،فرهنگ نشر نو.

۲۱. شریف لاهیجی، محمد بن علی، (۱۳۷۳)، تفسیر شریف لاهیجی، تهران، دفتر نشر داد.

۲۲. صدوق، محمد بن علی بن قمی، (۱۳۸۵)، معانی الاخبار، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۲۳. صفار، محمد بن حسن بن فروخ، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم، کتاب خانه آیهالله مرعشی.

۲۴. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۶۳)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، بنیاد فکری علامه طباطبائی.

۲۵. طبرسی، محمدحسن، (۱۴۱۴ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالفکر.

۲۶. طبری، ابوجعفرمحمد بن جریر، (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه.

۲۷. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲۸. علامه عسکری، سید مرتضی، (۱۳۸۸)، عقاید الاسلامیه، تهران، مؤسسه علمی و فرهنگی علامه عسکری.

۲۹. غفاری، علی اکبر، (۱۳۶۹)، تلخیص مقباس الهدایه للعلامه مامقانی، جامعه الامام صادق.

۳۰. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳۱. فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، (بی تا)، معانی القرآن، بیروت، دارالمصریه للتألیف و الترجمه.

۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، العین، تهران، هجرت.

۳۳. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۳۸۳)، انوار الحکمه، تصحیح: محسن بیدارفر، قم، بیدار.

۳۴. ، (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تهران،الصدر.

۳۵. قاضی عبدالجبار، ابن احمد (بی تا)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، مصر، الدار المصریه.

۳۶. قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۳۷. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴)، الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصرخسرو.

۳۸. کاشانی، ملافتح الله، (۱۳۳۶)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتابفروشی علمی.

۳۹. کشی، محمد بن عمر، (۱۳۸۴)، رجال کشی، مشهد، مرکز تحقیقات و مطالعات دانشگاه مشهد.

۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۸۸)، الاصول من الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه.

۴۱. گنابادی، سلطان محمد، (۱۴۰۸ق)، بیان السعاده فی مقامات العباده، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۳)، راه و راهنماشناسی، قم، مؤسسه پژوهشی امام خمینی.

۴۳. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۴۴. معلوف، لوییس، (۱۳۶۶)، المنجد فی الطلاب، تهران، اسماعیلیان.

۴۵. میبدی، ابوالفضل، (۱۳۷۱)، کشف الاسرار و عده الابرار، تهران، انتشارات امیر کبیر.

ص: ۸۷

۴۶. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، رجال نجاشی، قم، دار الذخائر

۴۷. نحاس، احمد بن محمد، (۱۴۲۱ق)، اعراب القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه.

## مؤلفه های بنیادین امامت در نامه های معصومان؛ از امام علی تا امام باقر

### اشاره

علی راد(۱)

فاطمه شریعتی کمال آبادی(۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۱۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۰۵/۱۵

### چکیده

میراث مکتوب معصومان(ع) از آن روی که به بیان و بنان خود ایشان نگاشته شده، از اهمیتی دوچندان در اکتشاف دیدگاه اهل بیت(ع) در ساحت های گوناگون معرفت دینی برخوردار است. این نگاشته ها، سنجهٔ عیار ارزیابی سایر گزاره ها و متون نیز به شمار می آیند. نامه های معصومان، از جمله میراث مکتوب و لکن مغفولی است که چندان در مطالعات امامت پژوهی شیعی مورد واکاوی قرار نگرفته است. در این پژوهه، ابعاد امامت با تکیه بر نامه های امام علی تا امام باقر تحلیل شده است. برابرِ این نصوص مکتوب، امامت یک مفهوم چندبُعدی است که این ابعاد از یکدیگر قابل انفکاک نیستند. لازمهٔ پیشوایی امت، دارا بودن اوصاف الاهی، اتصاف به پیامبر و بهره مندی از صفات شخصی بارز است.

### واژگان کلیدی

امامت، مکاتیب الائمه(ع)، نصوص امامت، نظریهٔ کلامی.

---

۱- استادیار دانشگاه تهران (پردیس فارابی). Ali.rad@ut.ac.ir

۲- دانشجوی دکترای علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان. (نویسنده مسئول)

ص: ۸۹

## درآمد

امـامت از گذشـته تـا کنون با مسائل و شـبهاتی روبه رو بوده است. امروزه اثرگـذاری روش های رایـج در مطالعات استشـراقی چون پدیدارشناسـی تـاریخی به معنـای بررسـی زمینه هـای پدیـداری، تحولاـت و تطورات یـک آموزهٔ اعتقادی در بستر تاریخی با روش تاریـخ تحلیلی، تلاـش دارد شـکل گیری آموزهٔ امـامت شـیعی را امری تـدریجی و اقتضایی معرفی کنـد (مادلونگ، ۱۳۷۷؛ مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۸؛ عبـدالجبار ناجی، ۲۰۱۱؛ راد، ۱۳۹۳؛ هاشـمی، ۱۳۹۲). یـا نگره ای دیگر می کوشـد شخصـیت امامـان را عـادی پنداشته و نهایت در سطح عالمان نیک سرشت رده بندی کند. در گذشتهٔ اندیشهٔ اسلامی نیز پس از رحلت رسول خدا(ص) موضوع امامتِ جامعـهٔ اسـلامی به مهم ترین و چالش برانگیزترین مسـئله معرفت دینی تبـدیل شـد و به دلیل برخورد سیاسـی و قومیتی برخی جریان های فکری با این آموزهٔ ناب قرآنی و عقلانی، رویکردهای متفاوتی در اصل و شـرایط آن پدید آمد و پرسـش ها و شـبهاتی را منجر شد که همهٔ آن ها ریشه در قرائت اجتهاد در مقابل نص و قومیت گرایی داشت. در این دوران پرتلاطم، اندیشهٔ امامت دچار چالش های بنیادی شد و قرائت های متفاوتی از آن پدید آمد که هر یک داعیهٔ دینی بودن داشـتند. در مقابل این جریان ها و قرائت ها، اهل بیت(ع) ضـمن تقریر دیـدگاه اصـیل امامت اسـلامی مبتنی بر نصوص قرآنی و سنّت نبوی، به ادعاهای مدعیان پاسخ داده و مبانی و ادلهٔ آن ها را نقد و ابطال کردند. بخش قابل توجهی از براهین و ادلهٔ اهل بیت(ع) در امامت، در نامه های آنان بازتاب یافته است. مجموعه نامه های ائمه(ع) گاه ابتدائاً و گاه در مقام پاسخ گویی به پرسـش ها و نامه های اشـخاص نگاشـته شده است؛ از این رو حاکی از نیازهای عصـر معصومان(ع) و شرایط سیاسی فرهنگی آن دوره به شمار می رود. این مجموعه نسبت به سایر احادیث از این امتیـاز برخـوردار است که به صورت مکتوب بوده و کمـترین دگرگونی، حـتی نقـل به معنـا در آن هـا متصور است؛ از این رو، افزون بر ارزش تـاریخی در جریـان شناسـی نحله هـای اعتقـادی، وثـاقت اسـتنادی در تحلیـل و اسـناد آموزه های کلامی، از اهمیت مضاعفی در تبیین نظریـهٔ کلامی اهل بیت دارنـد. اصول منطق تحقیق و ضوابط اخلاق پژوهش، ایجاب می کند که نظریهٔ کلامی هر مـذهبی مسـتند به منابع اصـیل آن صورت پـذیرد. مقصود از منابع اصـیل، مجموعهٔ داده ها و مواد علمی است که نظریه کلامی یک مـذهب از درون آن ها قابل بازیابی است. منابع نقلی بایـد از نظر تاریخی، قـدمتی هم پای تکوین و پیـدایش مذهب داشـته باشد؛ از این رو منابعِ متأخر از عهد تکوین مذهب، ارزش اسـتنادی و اکتشافی در نظریه-پردازی ندارند، مگر این که از نظر تاریخی تعلق آن ها به عهد تکوین مذهب، اثبات گردد و اعتبار متنی آن ها نیز به

ص: ۹۰

تأیید عقل برسد. منابع فرعی، منابع مأخوذ از منابع اصلی اند که در آرای متفکران نام دار مذهب تبلور می یابند؛ به ویژه در آثار متفکرانی که نزدیک به عهد پیدایش منابع اصلی بوده یا اشراف عمیق و گسترده ای بر آن ها دارند. نامه های معصومان(ع) از منابع اصیل مذهب امامیه در استخراج نظریهٔ کلامی اهل بیت به شمار می آید. متن ا ین نامه ها به صورت پراکنده در کتب روایی انعکاس یافته است و مجموعهٔ آن ها را در مکاتیب الائمه آیت الله احمدی میانجی می توان یافت. مسائل اصلی این پژوهه، تبیین ماهیت امر امامت، رابطهٔ امامت با نبوت و خصایصِ امام در دیدگاه کلامی اهل بیت(ع) در نامه های معصومان از امام علی تا امام باقر است که در نوع خود فاقد پیشینهٔ نشریافته می باشد. نوآمدی این پژوهه در نشان دادن گفتمان امامت در عهد معصومان، روش شناسی اهل بیت در اثبات امامت و ادلهٔ آن، و برخی از مؤلفه های بنیادی امامت است. نتایج آن در نقد فرضیهٔ تکاملی بودن فرایند شکل گیری امامت شیعی و هر تقریری در عادی نمایی شخصیت امامان می تواند به کار آید.

## ۱. امامت؛ امر الاهی

### اشاره

امامت شیعی، ریشه در علم و ربوبیت الاهی داشته و امام شخصی است که به اراده و تربیت ویژهٔ الاهی متناسب با این مقام، کمال وجودی یافته است. حکمت الاهی اقتضا می کند که امام واجد لوازم مقام امامت بوده و امام خود بدان معرفت وجدانی داشته باشد. برابر نصوص نامه های معصومان، از مهم ترین شرایط و لوازم امامت، ارتباط دوسویهٔ امام با مبدأ هستی است تا از سویی، بتواند مجرای فیوض الهی بوده و ارادهٔ الاهی را متناسب با مقتضیات حیات بشری در هدایت انسان نهادینه کند و از سوی دیگر، واسطهٔ بین انسان و ارادهٔ الاهی باشد. لازمهٔ این مقام، اتصاف امام به اوصافی برجسته و متمایز از دیگران است و ناگزیر امام باید از ظرفیت وجودی و تربیت ویژه برخوردار باشد که دست یابی به این سطح از رشد برای دیگران میسور نباشد. این تمایز وجودی امام، اقتضای مقام امامت بوده و دارندهٔ این مقام باید واجد آن ها باشد و بدون این اوصاف، شأنیت ثبوتی و اثباتی این مقام را نخواهد داشت، هرچند ممکن است فردی از روی نادانی یا عناد تشبّه به این مقام کند. در نامه های معصومان(ع) این بُعد از امامت با دو ویژگی «دست پروردگی» و «برگزیدگی» بیان شده است (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۲۸۱) و چون ناظر به فاعلیت خداوند (۱) در امر امامت است، از آن به عنوان «بُعد الاهی امامت» یاد

---

۱- مقصود از فاعلیت خداوند در امر امامت، مداخله وی در تعیین فرد شایسته این مقام و فرایند ابلاغ آن است؛ از این رو، با فاعلیت کلامی که نقطه مقابل علیت فلسفی است، تفاوت دارد.

ص: ۹۱

کرده ایم. از این نامه ها برمی آید که امامان معرفت وجدانی به این اوصاف داشتند و بالفعل در وجود آنان تحقق داشته است؛ از این رو معصومان در برابر خصم، به انحصار این اوصاف در شأن خود استدلال داشته و تحقق آن ها در غیر خود را نفی کرده اند، زیرا خلاف حکمت است که حکیم برخورداری از چنین شأن وجودی را به غیر امام واگذار کرده باشد.

### ۱۱. تربیت الاهی

مقام امامت اقتضا می کند امام، تحت نظر الاهی تربیت یافته باشد. عقل نیز چنین الزامی را می پذیرد که حکیم، جانشینان خود را چنان تربیت کند که بتوانند از عهدهٔ این رسالت برآیند. این مهم فرایندی ویژه در گزینش و تربیت الاهی داشته و ریشه در علم و قدرت خداوند دارد (کربلایی، ۱۴۲۸ق، ۳: ۳۰۳). امیرمؤمنان در نامه ای به معاویه این بُعد از امر امامت را چنین تبیین می فرمایند: «ما دست پروردگان (صنیعه) پروردگارمان هستیم و مردم دست پروردگان ما» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۲۸۱). «صنائع»، جمع صنیعه و به معنای برگزیده و ادب شده است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۲۸۵) و تعبیر «صنیعه مَلِک» بر شخصی اطلاق می شود که پادشاه او را تربیت کرده و مقام او را بالا برده است (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ۱۵: ۱۹۴) و هرگز به معنای مخلوق به کار نمی رود (ملاصالح مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ۲: ۲۵۲). لذا خداوند متعال خطاب به حضرت موسی می فرماید: «وَ اصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسی»؛ و من تو را برای خود ساختم (طه: ۴۱). «اصطناع» متضمن اخلاص است و مقصود این است که من تو را برای خودم خالص گردانیدم و تمام نعمت هایی که نزد توست، همه از من و احسان من است و غیر از من کسی در آن شراکت ندارد؛ پس تو خالص برای من هستی (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۴: ۱۵۳). مطابق سخن امیرمؤمنان، ائمه دست پروردگان مخصوص الاهی هستند و مردم تربیت شدگان ایشان. ابن ابی الحدید در بیان عظمت «صنائع الاهی» بودن ائمه می نویسد: این مقامی والاست که ظاهرش همان است که شنیدی و باطنش این است که ایشان عبید خداوند و مردم عبید ائمه (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ۱۵: ۱۹۴). هرکس بلاواسطه تربیت یافته و پروردهٔ پروردگارش باشد و مردم بعد از او و به واسطهٔ وی، پروردهٔ پروردگار باشند، هیچ کس نمی تواند در شرافت و فضیلت با او برابری کند (ابن میثم، ۱۳۷۵، ۴: ۷۵۹)؛ از این روست که امیرمؤمنان در ادامهٔ نامه به بیان فضایل ائمه(ع) و فضایح بنی امیه پرداخته اند: «عزت دیرین و بزرگی پیشین ما بر شما، مانع از اختلاط و آمیختگی ما با شما نشد؛ همانند اقوام هم سان از شما همسر گرفته و به شما همسر دادیم، در صورتی که شما به این مقام و و منزلت نبودید...» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۲۸۱). از آن جا که امامان بدون

ص: ۹۲

واسطه با خدا در ارتباطند، هرکس از راه ایشان روی گرداند، در حقیقت از صراط مستقیم منحرف شده است (خوئی، ۱۴۰۰ق، ۱۹: ۱۱۴) و هرکس طالب علم، حکمت و اسرار دین است، بایـد به سوی ایشان بازگردد و درخواست کنـد، چراکه ائمه سرچشـمهٔ آنند (ملاصالح مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ۲: ۲۵۲).

سخن علوی، حـاکی از قطع ایشـان در اثبـات این شأن برای خود و دیگر امامان است و امام علی□ برای زدودن زمینه های تردیـد و انکار، به مصادیقی از تحقق این مقام در مرحلـهٔ اثباتی از باب مثال اشاره کرده است. روشن است که دست یابی به مقامات یاد شده در بیان علوی بـدون ارادهٔ الاهی در تربیت این بزرگوران میسور نبوده است. از بخش دوم سـخن ایشان «... و النَّاسُ بَعْـدُ صَـنَائِعُ لَنَا»، حصـر مفهوم بخش اول به دست می آید و معلوم می شود که جز دارندگان مقام امامت، توفیق چنین تربیت خاص الاهی را ندارند. خوئی با اسـتناد به سـیاق سـخن علوی، این مطلب را چنین تقریر کرده است: «سیاق این عبارت حاکی از این مطلب است که هرکس به این مرتبه و جایگـاه برسـد، به واسـطهٔ اکرام خداونـد متعـال است تـا جایی که خـدا او را برمی گزینـد و به عنوان صـنیعه و دسـت پروردهٔ خـود اتخـاذ می کنـد و مردم را دست پروردهٔ او قرار می دهـد. پس چگـونه غیر او را هماننـد او از جهت برتری قرار دهـد و کسـی را برتر از او قرار دهد، هرچند دیگران نسبت به پیامبر دارای قرب صوری و ظاهری بودند و چگونه این منزلت اعتباری باشد، در حالی که او از جمله کسانی است که خداونـد متعال او را برگزیده و برای خویش خالص گردانیده است؟» (خوئی، ۱۴۰۰ق، ۱۹: ۱۱۷).

علامـه جعفری(ره) نُمـود لطف الاـهی را در شـرح این عبـارت چنین آورده است: «شـما اگر به خود بیاییـد و در وضع مـا و دیگران بیندیشـید، به خوبی درک خواهید کرد که ما خاندان عصـمت با کمال تنزه از شـهوات و مال و منال دنیا و مقام پرستی و اسـتکبار و خود محوری، نزدیک ترین رابطه را با پروردگار بزرگ برقرار ساخته ایم. این عنایتی است که خداوند به جهت اعراض از غیر او به ما ارزانی داشته و ما را الگو و شاهد و شهید و میزان «حیات معقول» انسان ها قرار داده است. خداوند در این لطف و عنایت، امتیازی بی علت برای مـا نـداده است، بلکه نـتیجه ای را برای راهی که در زنـدگانی پیش گرفته ایم، برای مـا مقرر فرمـوده است» (جعفری، ۱۳۷۲، ۹: ۱۶۰).

راونـدی نیز بر الاهی بودن این گزینش چنین تصـریح دارد: «این تعبیر اشاره دارد به این که انتخاب ایشان منصوص از جانب خـدا و رسول است و این امر به اختیار خلق نیست...» (راوندی، ۱۴۰۶ق، ۳: ۷۴).

ص: ۹۳

## ۲۱. گزینش الاهی

### اشاره

دومین بُعد الاهی امامت، گزینش وحیانی امام برای این مقام است. این اصل بر این مهم تأکید دارد که تنها معیار گزینش برای منصب امامت، ارادهٔ الاهی و اعلام وحیانی است و غیر آن از هیچ اعتباری برخوردار نیست. گزینش الاهی در امتداد تربیت ربوبی فرد برای این منصب است که در بُعد تربیت الاهی اثبات آن گذشت. مسئله امامت پس از پیامبر(ص) مورد اختلافات زیادی واقع شد. این اختلافات بیشتر از انکار نصب الاهی امام و تحریف در مفهوم امامت نشئت می گرفت. بنا بر اعتقاد شیعه، امامت همانند نبوت مقام و منصبی الاهی است و امام ادامه دهندهٔ تمام وظایف نبی غیر از دریافت وحی است و مقتضای این امر این است که امام دارای همان شرایط مذکور در نبی باشد؛ از این رو، راه اثبات امامت نص از جانب خدا و نصب از جانب نبی یا امام قبلی است (سبحانی، ۱۴۲۸ق: ۳۳۹) و هرگز نمی توان فردی را با انتخاب مردم یا انتخاب شورای حل و عقد به این مقام گمارد. متکلمان امامیه، نصب امام را لطف از جانب خدای تعالی قلمداد می کنند (بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۷۵). در نامه ها نیز به کرات به تنصیصی بودن امامت اشاره شده است که این استدلال ها در دو بخش «استدلال به آیات قرآن» و «استدلال به نصوص روایی» مورد بررسی قرار می گیرد.

### ادلهٔ قرآنی

از مهم ترین ادلهٔ تنصیصی بودن امامت، برگزیدگی «آل ابراهیم» است. در قرآن کریم می خوانیم: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى ءَادَمَ وَ نُوحًا وَ ءَالَ إِبْرَاهِيمَ وَ ءَالَ عِمْرَانَ عَلىَ الْعَالَمِين» (آل عمران: ۳۳). و نیز «أَمْ يحْسُدُونَ النَّاسَ عَلىَ مَا ءَاتَئهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ فَقَدْ ءَاتَيْنَا ءَالَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَ الحْكْمَةَ وَ ءَاتَيْنَاهُم مُّلْكا عَظِيمًا» (نساء: ۵۴). مقصود از «اصطفا»، گرفتن و برگزیدن پاکی چیزی است و برگزیده شدن بنده توسط خدا ممکن است به معنای آفرینش باشد که خدای تعالی بعضی بندگانش را پاک و خالص از آلودگی هایی که در غیر از آن هست، آفریده و یا این است که آفرینش آن ها به مقتضای حکم و اختیار اوست، هرچند این معنا از معنای نخست، خالی و جدا نیست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۸۸). مقصود از ملک عظیم نیز معنایی اعم از ملک مادی بوده و شامل ملک معنوی، یعنی نبوت و ولایت حقیقی بر هدایت خلق و ارشاد آنان می شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۳۷۷).

امیرمؤمنان در اثبات امامتشان، نخست خویشتن را مصداق آل ابراهیم معرفی کرده (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۲۷۰، ۲۷۴، ۲۷۵) و برای اثبات امامت و فرمانروایی خویش، به

ص: ۹۴

برتری آل ابراهیم بر عالمیان استناد نمودند (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۲۷۵). ایشان سپس انحصاری بودن مقام امامت در ابراهیم و فرزندان ایشان را مطرح می کنند: «امامت از آن ابراهیم و ذریهٔ آن حضرت است و مؤمنان پیرو آنانند و از آیین ایشان روی نمی گردانند» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۲۷۱ و ۲۷۲). ایشان هم چنین قرابت و اولی به طاعت بودن خویش را این چنین بیان فرمودند: «کتاب خدا آنچه را برای ما پراکنده نمودند، جمع کرده است و آن همان سخن خدای متعال است: «پیامبر به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است و همسران ایشان، مادران مؤمنان هستند و در کتاب خدا خویشاوندان نسبی به یکدیگر سزاوارترند.» پس ما یک بار به قرابت و یک بار به اطاعت شایسته تریم و هنگامی که مهاجران برای انصار قرابتشان به رسول خدا را حجت آوردند و بر آنان برتری می جستند، اگر بنا باشد پیوستگی به پیغمبر باعث برتری و غلبه باشد، پس دین حق برای ما ثابت است نه شما و اگر این مطلب باعث اثبات حقانیت نباشد، پس گروه انصار باید بر دعوی خویش پایدار مانند» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۲۸۱). امام در این قسمت از سخنان خویش برای اثبات امامتشان به دو امر استناد می کنند: قرابت و اطاعت که هردو از قرآن کریم برداشت می شود (انفال: ۷۵ و احزاب: ۶؛ آل عمران: ۶۸). امام پس از اثبات آل ابراهیم بودن خویش و شایستگی خود نسبت به رسول الله(ص)، ملک عظیم اعطا شده به آل ابراهیم را تعبیری دیگر از امامت معرفی می کنند: «مقصود از ملک عظیم این است که از آن ها امامانی قرار داد که هرکس آنان را اطاعت کند، خدا را اطاعت کرده و هرکس آنان را نافرمانی کند، خدا را نافرمانی کرده است و به آنان کتاب، حکمت و نبوت عطا کرد. چرا آن را (اعطای کتاب، حکمت و ملک عظیم) در مورد آل ابراهیم می پذیرید و دربارهٔ آل محمد(ص) انکار می کنید؟» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۳۱۰). از این روی، مهم ترین استناد امیرمؤمنان برای اثبات تنصیصی بودن امامت و شایستگی خود بر جانشینی پیامبر، ملک عظیمی است که خداوند به آل ابراهیم عطا کرده است.

## ادلهٔ روایی

از رسول خدا(ص) نصوص آشکاری در بیان خلافت و جانشینی امیرمؤمنان موجود است. از آن جمله می توان به حدیث غدیر اشاره کرد که یکی از استنادات امیرمؤمنان در اثبات امامتشان به شمار می رود. ایشان در نامه به شیعیان چنین نگاشته اند: «پیامبر فرمودند: سرپرستی از آنِ کسی است که آزاد کرده است؛ پیامبر بندگان را از آتش رهانید و آن ها را از بندگی نجات داد؛ بنابراین ولایت این امت از ایشان است و بعد از پیامبر آنچه از ایشان است، از

ص: ۹۵

آنِ من است. پس آنچه از فضیلت و برتری به واسطهٔ پیامبر بر قریش جایز است، به طریق اولی بر بنی هاشم نسبت به قریش جایز است و نیز بر من نسبت به بنی هاشم جایز است، زیرا پیامبر در روز غدیر خم فرمودند: هرکس که من مولای اویم، پس این علی مولای اوست. مگر این که قریش مدعی برتری بر عرب بدون پیامبر باشد که اگر می خواهند چنین بگویند» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۲: ۸۰). از دیگر استنادات امیرمؤمنان، می توان به سخن پیامبر هنگام اعزام لشگر به جنگ یمن اشاره کرد. امام علی در نامه به شیعیان خود، پس از ابراز تعجب از نحوهٔ تعیین جانشین توسط ابوبکر چنین نگاشتند: «(او حکومت پس از خود را از من دور نمود و به جانب دیگر راهنمایی کرد) در حالی که سخن پیامبر به بریده اسلمی و خالد بن ولید، هنگامی که ما را به یمن می فرستادند، شنیده بود که فرمودند: و هرگاه از هم جدا شدید، هر کدام فرماندهٔ سپاه خود باشد و هر جا که به هم رسیدید، فرماندهٔ کلّ سپاه با علی است. پس جنگیدیم و به اسرایی دست یافتیم که در میان آن ها خولهٔ بن جعفر جار الصفا نیز بود. پس من او را به غنیمت گرفتم و خالد او را از من به غنیمت گرفت و بریده را برای شکایت نزد پیامبر فرستاد و ایشان را از غنیمت گرفتن من باخبر نمود. پیامبر فرمودند: ای بریده! سهم او از خمس بیشتر از آن است که برداشته. او پس از من ولیّ شماست» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۲: ۷۹). هم چنین به عهد رسول خدا(ص) با خویش اشاره کرده، فرمودند: «رسول خدا با من عهدی بستند و فرمودند: ای پسر ابوطالب! سرپرستی و ولایت امت من بر عهدهٔ توست. اگر در سلامت ولایت تو را پذیرفتند و با رضایت نزد تو گرد آمدند، ادارهٔ امور را به دست بگیر و اگر علیه تو اختلاف کردند، آن ها را رها کن که خدا برای تو راه خروجی قرار خواهد داد» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۲: ۸۲). از این رو، استناد به سخنان نبوی از جمله استدلال های امیرمؤمنان بر حقانیت خویشتن برای خلافت و جانشینی پیامبر است که به نحوی روشن دال بر تنصیصی بودن مقام امامت است. بنابراین اعتقاد امامیه بر این است که مسئولیت نصب امام بر عهدهٔ خداوند و از طریق پیامبر و یا امام قبلی است؛ از این روست که امام حسن مجتبی در نامه به معاویه برای اثبات امامت خویش بیان می کنند که از طریق تعیین امیرمؤمنان بدین سِمت دست یافته اند (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۳: ۱۸ و ۲۲). ایشان نیز در وصیت نامهٔ خویش خطاب به محمد حنفیه، امام حسین را برای امامت برگزیدند (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۳: ۶۰) و امام سجاد، امام باقر را برای امر امامت انتخاب کردند (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۳: ۲۱۹).

ص: ۹۶

هرچنـد برابر نصوص یاد شـده، امام در اندیشـهٔ اصـیل اسـلامی برگزیـدهٔ الاهی است، لکن پس از رحلت پیامبر آرمان های بلند آن بزرگوار جامهٔ عمل نپوشید و جامهٔ خلافت را کسی به تن کرد که خود نیز از جایگاه سرنوشت ساز و بلند علی آگاه بود (مهدوی راد، ۱۳۸۲: ۲۵۸). هنوز بدن شـریف رسول خدا(ص) بر زمین بود که عده ای از مهاجران و انصار در سقیفه گرد هم آمدند و ماجرا بـا بیعت بـا ابوبکر پایـان یـافت. نحوهٔ تعیین وی به عنوان خلیفه مسـلمین نه از طریق نص، بلکه از طریق شورا صورت گرفت. هرچند این معیـار (تعیین خلیفه از طریـق شورا) نیز دیری نپاییـد که نقض شـد و ابوبکر سـفارش کرد که بعـد از وی عمر خلیفه باشـد و این دومین موردی بود که ابوبکر و پیروانش، در مقابل نصّ صـریح، اجتهاد کردند (شرف الدین، ۱۳۸۳: ۸۴). امیرمؤمنان می–نویسند: «عجیب است اختلاـف این قوم زمـانی که گمـان کردنـد پیـامبر، ابوبکر را به خلاـفت برگزیـده که اگر چنین بود از انصار در هراس نبود. پس مردم از روی شورا با او بیعت کردند و سـپس ابوبکر از روی نظر شخصـی خود خلافت را برای عمر قرار داد و سپس عمر تعیین خلیفه را از طریق شورا در بین شش نفر تعیین کرد. در عجبم از اختلافشان» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۲: ۸۰).

برخی با اسـتناد به متن یکی از نامه ها خطاب به معاویه، «شورایی بودن انتخاب امام» را برداشت می کنند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ۱۴: ۳۵). متن نامه به این شرح است: «ای معاویه! تو از تحت بیعت من بیرون نیستی، اگرچه در شام باشی، چراکه همان مردمی که با ابوبکر، عمر و عثمان بیعت کردند، با همان قید و شـرط ها با من نیز بیعت کردند؛ بنابراین، نه آن که حاضـر بود، اختیار فسخ دارد و نه آن که غـایب بود، اجـازهٔ رد کردن. شورا، تنهـا از آن مهـاجران و انصـار است. اگر ایشـان به طور اتفـاق کسـی را امـام دانسـتند، خداوند از این امر راضـی و خشـنود است و اگر کسـی از فرمان آنان با زور سـرنیزه یا از روی بدعت خارج شود، او را به جای خود می نشاننـد. پس اگر سـرپیچی کنـد با او نبرد می کننـد، چراکه از غیر طریق اهل ایمان پیروی کرده و خـدا او را در بی راهه رها می کند» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۲۳۵). حق این است که این سخن امام، از باب جدال احسن است. معاویه مدت ها استاندار عمر و پس از وی اسـتاندار عثمان در سـرزمین شام بود و آن ها را خلیفـهٔ رسول خدا و خود را نمایندهٔ خلفا می دانسـتند. امام یادآور می شود که هرگـاه احترام به خلاـفت آنـان به خـاطر این بود که آنـان از طرف مهاجر و انصار، انتخاب شـده بودنـد، عین همین انتخاب دربارهٔ امام به طور واضـح و کامل انجام گرفته است، دیگر دلیلی ندارد یکی را محترم شـمرده، دیگری را رد کند (سبحانی، ۱۳۶۴: ۱۹۳). عده ای نیز سـخن امام را حمل بر تقیه می کنند (بیهقی، ۱۳۷۵، ۲: ۳۸۸). اوضاع پدید آمده در جامعهٔ اسـلامی پس از رحلت رسول خدا(ص) نشان داد

ص: ۹۷

تمسک جستن به هر شیوه ای در تعیین خلافت و جانشینی پیامبر، نتیجه ای جز تشتت و خارج شدن خلافت از مسیر اصلی اش و به تبع جا ماندن جامعهٔ اسلامی از اهداف والای خویش در پی نخواهد داشت. از این رو، امت اسلامی که بعد از گذشت ۲۵ سال متوجه این حقیقت شدند، به سوی امیرمؤمنان شتافتند و از روی اختیار با ایشان بیعت کردند (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۱۰۸)؛ هرچند این بیعت نیز دیری نپایید که نقض شد و عده ای چون خوارج، مخالفت با امیرمؤمنان را شروع کردند (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۲: ۱۰).

نظر به اشارات بسیار امیرمؤمنان به مسئله بیعت، شایسته است به جایگاه بیعت مردم در تنفیذ امامت و خلافت بعد از نبی اشاره گردد. همان گونه که بیان شد، نحوهٔ تعیین امام همانند تعیین نبی امری است که به اراده و تعیین خداوند صورت می گیرد. وقتی اسلام بالاخص در خط تشیع مسئله امامت را مطرح می کند، دقیقاً از حقیقتی سخن می گوید که در جامعهٔ اسلامی می تواند عینیت پیدا کند و باید هم تحقق یابد... امامت فقط در عمل و صحنهٔ عینی جامعه تحقق پذیر است و از آن جا که در جامعه هر طرحی بخواهد پیاده شود، اگر بر اساس تحمیل و اجبار نباشد ناگزیر باید در رابطه با خواست و اراده مردم مطرح گردد، لذا مسئله امامت در بعد دیگر با موضوع پذیرش مردم مواجه می شود که بدون آن در عینیتش دچار اشکال می گردد. این بدان معنا نیست که امام بدون انتخاب و یا پذیرش مردم واجد صلاحیت نمی شود، بلکه بدین معناست که امامتش در جامعه عینیت پیدا نمی کند. در حقیقت، پذیرش مردم لازمهٔ بُعد اول امامت است، بدون آن که در بُعد دوم کوچک ترین نقشی داشته باشد و به همین دلیل است که اگر امامت به جز قطبیت و رهبری عینی جامعه دارای آثار و نقش های دیگری در خارج از عینیت جامعه باشد، مسئله پذیرش مردم به هیچ وجه در تحقق آن نقشی نخواهد داشت (عمید زنجانی، ۱۳۶۰: ۱۱۹). در جمع بندی کلی می توان گفت بر اساس مندرجات نامه ها، امامت همانند نبوت منصبی است الاهی و راه اثبات امامت، نص از جانب خدا (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۳۱۰)، نصب از جانب نبی (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۲: ۷۹ و ۸۲) و یا امام قبلی (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۳: ۱۸ و ۲۲) است و مسئله بیعت مردم تنها عنصر نقش دهنده (و نه عنصری تعیین کننده) به شمار می رود.

## ۲. امامت؛ در امتداد نبوت

### اشاره

امامت امری بریده از نبوت نیست، بلکه در امتداد آن بوده و قهراً امام باید با نبیّ عصر خویش پیوندی ویژه داشته باشد؛ این پیوند دارای ابعادی چون علم، نسبت، وصایت و

ص: ۹۸

رشـدیافتگی است. به لحـاظ زمـانی نیز، امـامت در ابلاغ مکتب هم زمـان بـا رسـالت است. این موضوع به روشـنی نشان گر ارتباط تنگاتنگ آن دو است و بیان گر آن که اگر رسالت در قالب ولایت تداوم نیابد، عملاً محتوای آن دگرگون شده، از بازدهی خواهد ماند (مهدوی راد، ۱۳۸۲: ۲۷۷). نظر به اهمیت این بُعـد از امـامت، در نـامه های ائمه نیز در موارد بسیاری به این مطلب اشاره شـده است که از آن میان می توان به گزاره هایی چون اهل بیت پیامبر، وصی نبی، درخت نبوت و جایگاه رسالت اشاره کرد که در ادامه به شـرح و بررسـی هریک از این عبارات پرداخته می شود. این توصـیفات هریک به نحوی دالّ بر این مطلبنـد که امام در واقع ادامه دهندهٔ راه نبی و دارای همان شئون است.

## ۱۲. امام؛ اهل بیتِ رسول خدا

«اهـل البیت» از جمله تعابیر قرآنی است که در نامه های معصومان(ع) اسـتناد به این عنوان با اضافه به نبی فراوان به چشم می خورد. معصومان با این اسـتناد، بر بُعـد ارتباط امامت با نبوت تأکیـد داشـتند و غیر خود را از شایسـتگیِ احراز این مقام نفی می کردند. این ترکیب در مواردی چون: «خداوند به شما مردم شهر از جانب خاندان پیامبرتان پاداش نیکو دهد؛ بهترین پاداشی که به فرمانبران می دهـد» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۱۷۹)، «مـا اهـل بیتی هستیم که خداونـد آخرت را برای مـا برگزیـد و پاداش دنیوی را برای ما نپسـندید» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۳۱۲)، «وقتی مـا که اهـل بیت پیـامبر هستیم، بـا قریش محـاکمه و مجـادله کردیم و از آنان خواستیم که منصـفانه با ما رفتار کننـد، ما را تبعیـد کردنـد و برای سـتم نمودن بر ما اجتماع کرده و متحـد شدنـد» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۳: ۲۱)، «همـان گونه که ذکر کردی، ما نزد خـدا و اولیای او، اهل بیت هستیم» (احمـدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۳: ۵۶)، «آگاه باشـید که ما اهل بیت این چنین هستیم: کافران ما را دوست نمی دارنـد و مؤمنان از ما بغضـی ندارند» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۲۷۴) و «مـا اهل بیت از دیگران به این امر (امامت) شایسـته تریم» (احمـدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۲۸۸) مورد استشهاد معصومان قرار گرفته است.

مقصود از «بیت»، پناهگاه انسان در شب (راغب اصـفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۶۱) و مقصود از «اهـل»، انس همراه با تعلق خاطر و وابسـتگی است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۱: ۱۶۹)؛ لذا به کسانی که نَسب یا دین یا چیزی همانند آن مثل خانه و شهر و بنا آن ها را با یکدیگر جمع و مربوط می کنـد، اهل و خانوادهٔ آن شـخص می گوینـد (راغب اصـفهانی، ۱۴۱۲ق: ۹۶). تعبیر «اهـل الکتاب» که ۳۱ بار در قرآن کریم به کار رفته است، ناظر به همین معنا از «اهل» است. سپس

ص: ۹۹

این معنا توسعه یافته و گفته اند: اهل بیت یعنی کسانی که نَسَب خانوادگی، وسیلهٔ جمع آن هاست و اگر به صورت مطلق به کار رود، بر خانوادهٔ پیامبر دلالت دارد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ۱: ۹۶). البته اهل البیت مجرد انتساب نسبی یا سببی نیست، بلکه باید در عقیده، اخلاق و اعمال موافق با ربّ البیت باشند (طیب، ۱۳۷۸، ۱۰: ۵۰۰). شدت و ضعف اهلیت به شدت و ضعف در انس و تعلق بستگی دارد؛ از این رو، ممکن است از کسی که وابستگی و تعلقی با او نیست، سلب اهلیت شود، هرچند جزو فرزندان انسان باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۱: ۱۰۸)؛ همان گونه که خدا به حضرت نوح فرمود: «ای نوح! او از اهل تو نیست؛ او عملی غیرصالح است» (هود: ۴۶).

اصطلاح «اهل البیت» در دو آیه از قرآن کریم (هود: ۷۳؛ احزاب: ۳۳) و در سیاق مدح به کار رفته است؛ مدح آل ابراهیم و تأکید بر گستردگی رحمت و برکات خداوند نسبت به ایشان در جهت رفع تعجبشان از صاحب فرزند شدن آن هم در سنّ کهولت، و دیگری در مدح اهل بیت پیامبر(ص) و تأکید بر عصمت ایشان. آیهٔ ۳۳ سورهٔ «احزاب» مشهورترین مستند قرآنی اهل بیت بودن امامان است. در مصداق یابی اهل بیت در آیهٔ شریفه، میان مفسران فریقین سخن بسیار رفته است و چهارده نظر ذیل آیه مطرح شده که می توان آن را در سه دسته بندی کلی قرار داد: همسران پیامبر (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ۳: ۴۸۹)، پیامبر و اهل بیت (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ۱۸: ۳۰۰؛ طیب، ۱۳۷۸، ۱۰: ۵۰۱) و پیامبر، همسران ایشان و عترتشان از بنی هاشم (میبدی، ۱۳۷۱، ۸: ۴۶). البته با توجه به سبب نزول آیهٔ شریفه (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۸۷؛ ابن بابویه، ۱۳۶۲، ۲: ۵۶۱) و عملکرد پیامبر(ص) پس از نزول آیه آن که پیوسته در مواقع نماز به خانه فاطمه و علی آمده و صدا می زدند: الصّلاه ای اهل بیت! و آن گاه آیهٔ تطهیر را بر آنان قرائت می نمودند (ابن بابویه، ۱۳۷۶: ۱۴۳) و این عمل را نُه ماه (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۱۸) و در نماز صبح تا آخر عمر خود انجام دادند و تنها به این ندا اکتفا نمی فرمودند، بلکه با دو دست دو طرف درِ خانه را می گرفتند و آن گاه این چنین ندا می دادند (حسینی تهرانی، ۱۴۲۶ق، ۳: ۱۹۵) ، باید گفت فقط خمسهٔ طیبه مصداق اهل بیت در آیه شریفه اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۱۶: ۳۱۲).

## ۲۲. امام؛ وصیّ نبی

از دیگر مطالب مذکور در نامه ها که با هدف بیان ارتباط امامت و نبوت به کار رفته، بحث وصایت پیامبر است (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۲۱۷ و ۲۲۱؛ ۲: ۷۸ و ۲۳۶). وصیّ نبی، انسانی است که پیامبر با او عهد بسته تا پس از رحلتش، کار شریعت و امت او را بر عهده گیرد

ص: ۱۰۰

و به انجام رساند (عسکری، ۱۳۷۸، ۱: ۲۲۸). مسئله وصایت بعد از نبیّ اکرم نه یک امر جدید و ساخته و پرداختهٔ اسلام، بلکه امری است تاریخی که ریشهٔ آن را در سیرهٔ انبیا باید جست وجو کرد. امام علی در نامه ای خطاب به معاویه ضمن بیان این مسئله، چنین نگاشتند: «و هر پیامبری در میان نزدیکان و فرزندان و خانواده اش دعوت کننده ای دارد و برای هر نبی، وصیتی در خاندان اوست» (ثقفی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۱۱۹). «آیا نمی دانی ابراهیم به فرزندش یعقوب و ایشان در هنگام مرگ به فرزندانشان وصیت کردند و محمد(ص) با اقتدا به انبیا، سنت ابراهیم و پیامبران را به خاندانش، همان گونه که خدا امر نموده بود، واگذار کرد؟» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۲۷۱). «پیامبر فرمود: ... خداوند به آدم چنین وحی نمود که: ای آدم! عمر تو سپری شده و نبوتت به پایان رسیده و روزگارت کامل شده و اجل تو سر رسیده است. پس نبوت و میراث آن و نام بلند خدای را به فرزندت هبه الله بسپار، چراکه من زمین را بدون پرچمی راه نماینده رها نمی کنم. و همواره انبیا و اوصیا آن را به ارث می برند تا زمانی که نوبت به من رسید و من این امر را به وصی خویش، علی واگذار می کنم و جایگاه او نزد من مانند جایگاه هارون نسبت به موسی است و فرزندان علی آن را از او به ارث می برند؛ زندگان از درگذشتگان» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۲: ۲۷۵).

## ۳۲. امام از تبار شجرهٔ نبوت

از جمله تعابیر مذکور در نامه ها «شجره النبوه» است: «ما اهل بیت درخت نبوتیم» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۲۷۵). با توجه به کاربردهای قرآنی، نبی انسانی است که نزد خدا مقام والایی دارد و به او وحی می شود و پروردگار خالق، ایشان را برمی انگیزد تا رسولانی بشارت دهنده و ترساننده باشند و مردم را هدایت کنند (عسکری، ۱۳۷۸، ۱: ۲۲۴ با تلخیص و تصرف). برخی تعبیر «شجره النبوه» را از باب مجاز می دانند (زمخشری، ۱۹۷۹: ۳۲۱؛ مدنی، ۱۳۸۴، ۸: ۱۵۶)، ولی ملاصالح مازندرانی آن را استعارهٔ مکنیه و تخییلیه دانسته است. از منظر وی، نبوت به خاطر کثرت میوه و زیبایی و دل چسبی به بوستانی تشبیه شده و برای آن درختانی اثبات شده است (ملاصالح مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ۵: ۳۴۲). بر اساس روایات، مراد از شجره طیبه در قرآن کریم (ابراهیم: ۲۴)، ائمه هستند. ذیل این آیه چنین آمده است: پیامبر اعظم(ص) همان اصل ثابت، امیرمؤمنان علی فرع آن، ائمه شاخه های درخت و میوهٔ درخت طیبه نیز علم و دانش ایشان است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۲۸)؛ لذا ایشان به علت قرابت با

ص: ۱۰۱

پیامبر(ص) و بهره گیری از علم و حکمت ایشان، درختان بوستان نبوتند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۶۷).

### ۴۲. امام؛ موضع رسالت

از دیگر تعابیر به کار رفته در نامه ها در توصیف ائمه می توان به «موضع الرساله» اشاره کرد. در نامه ای از امام علی چنین آمده است: «ما اهل بیت... جایگاه رسالتیم» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۲: ۲۷۵). شارحان، جایگاه رسالت بودن ائمه را به چند وجه بیان کرده اند: ایشان جایگاه رسالتند یعنی مخزن علوم رسالت و اسرار آنند (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ۹: ۲۴۸؛ خوئی، ۱۴۰۰ق، ۷: ۳۷۵)، رسالت در شب قدر بر ایشان نازل شده است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۳: ۹)، قوم (محمدباقر، ۱۴۰۶ق، ۹: ۲۴۸) و قبیله یا خانهٔ ایشان محل رسالت است (خوئی، ۱۴۰۰ق، ۷: ۳۷۵) و اهل بیت وابسته به خاندان رسالت هستند. در این صورت معنای جمله این می شود: «شما متعلق به خانه ای هستید که آن خانه جایگاه رسالت است.» البته ظرفیت مکانی و مادی مقصود نیست.

با توجه به توسعه ای که در معنای «رسالت» قائل شدیم و افزون بر دریافت وحی و ابلاغ آن، حفظ دین، پاس داری و نگاه بانی از ره آورد وحی، تشریح و تبیین خطوط کلی مذهب و بیان حدود و ثغور و اجرای احکام آن را رسالت الاهی دانستیم، در شرح این تعبیر می گوییم: تک تک شما جایگاه رسالت هستید، زیرا اگر دیگران با مأموریت عام عهده دار رسالت حفظ، تبلیغ، ترویج و مجاهده در راه دین شدند، ائمه اطهار این رسالت را با مأموریت خاص بر عهده گرفته اند؛ واقعهٔ غدیر، که نبی اکرم بر اساس دستور الاهی مأموریت ادامه رسالت را بر عهدهٔ شخص معین

علی  گذاشت، نمونه ای از آن است. این، چیزی جز رسالت خاص نیست، در حالی که چنین رسالت ویژه به کسی واگذار نشده بود (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ۱: ۱۱۶). به طور کلی، ائمه متصف به شرافت ذات و کرامت اخلاق و صفای نفس و پاکی عقلند و بدین واسطه رسالت پیامبر و تبلیغ آن تا روز قیامت به امر الاهی به ایشان اختصاص یافته است (ملاصالح مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ۵: ۳۴۳).

### ۵۲. میزبانان ملائک

از دیگر تعابیری که ائمه(ع) در وصف خویش به کار بردهاند، «مختلف الملائکه» است. در نامه ای از امیرمؤمنان می خوانیم: «ما اهل بیت... مختلف الملائکه هستیم» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۲: ۲۷۵). «مختلف» مأخوذ از «خلف» و به معنای پی در پی هم آمدن است

ص: ۱۰۲

(قرشی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۲۷۸). قرآن کریم برای بیان گـذر روزها و شب ها، تعبیر «اختلاف» را به کار برده است (بقره: ۱۶۴؛ آل عمران: ۱۹۰؛ یونس: ۶؛ مؤمنون: ۸۰؛ جاثیه: ۵). طبرسی ذیل آیهٔ ۶ سورهٔ یونس می گوید: «اختلاف عبارت است از: رفتن یکی از دو شـیء در خلاف جهت دیگری» (طبرسـی، ۱۳۷۲، ۵: ۱۳۸)؛ از این رو، مقصود از «مختلف الملائکه» نیز محلّ فرود آمـدن و رفت و آمـد و تردد ملائـکه است (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق: ۱۵۷). این تعبیر به روشـنی حکایت از محـدَّث بودن ایشان دارد. بر اساس روایات، هدف از نزول ملائـکه، زیـارت و تشـرف به محضـر ائمه(ع)، حفـاظت از ایشـان، مطلع نمودنشان از اخبار زمین، اقتـدا به نماز ایشان و عرضـهٔ اعمال است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۲۶: ۳۵۶).

## ۳. امام؛ خصایص فردی

### اشاره

مقـام امامت اقتضا دارد که امام متصف به ویژگی هایی باشـد که در پرتو آن ها، امرِ امامت را به انجام رسانـد و هم چنین شاخصـی برای شناخت عینی امام از غیر برای دیگران باشند. از این رو، صرف اتصاف ثبوتی کافی نبوده و باید در مرحلهٔ اثبات نیز این فضایل و کمالات به منصـهٔ ظهور و تحقق رسـیده باشـد. از این رو، امـامت صـرف ادعـا نیست، بلکه منش اخلاقی، رفتار انسانی و عملکرد دینی وی بایـد در اوج بوده و متمایز کننـدهٔ وی از دیگران باشـد که از آن به «خصایص امام» یاد می شود. این بُعد از امامت هرچند در مقام تحلیل مستقل فرض می شود، لکن در حقیقت ریشه در دو بُعد نخست داشته و معلول آن دو است. امامان در نامه های خود گـاه در احتجـاج علیه مخالفـان خود و گـاه برای پیروان خویش، به برخی خصـایص فردی خود به عنوان نشـانه های امامت احتجاج کردند. مهم ترین خصایصی که در نامه های معصومان(ع) برای امام یاد شده است، عبارتند از:

### ۱۳. سبقت در فضایل و خیرات

امام شخصی است که سابق در خیرات و فضایل بوده و در دورهٔ خود، فردی برتر و پیشرو بر وی نیست؛ از این رو، سبقت در فضیلت از شـاخص هـای امـام و لازمـهٔ امامت است. در نامه ای از امیرمؤمنان خطـاب به معاویه آمـده است: «ای معاویه! از چه زمانی شـما زمامدار رعیت و والی امر امت بوده اید، بدون پیشی داشتن در دین و منهای شرفی بلند مرتبه؟» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۳۷۶). از این کلام امام چنین به نظر می رسد که یکی از مهم ترین صـفات شخصی امام (پیش از احراز مقام امامت)، پیش گامی ایشان در کلیـهٔ امور خیر است. برابر دیـدگاه مفسـران امامیه، وارثان برگزیـدهٔ کتاب (قرآن) در آیهٔ ۳۲ فـاطر، همان سابق در خیراتنـد. با توجه انفراد

ص: ۱۰۳

سابق و اطلاق خیرات، چنین مقامی قابل اشتراک با دیگر صحابه نبوده و آیه دارای نوعی حصر و اختصاص می باشد که در روایاتِ تبیین گر «سابق بالخیرات» بدان تأکید شده است؛ در برخی از روایات به نحو موجبهٔ کلیه، مقصود از سابق بالخیرات شخص امام بیان شده که شامل ائمه دوازده گانه شیعه است و نشانهٔ متنی آن افزودهٔ شرطی «از فرزندان علی و فاطمه» است. در برخی روایات نیز به صراحت مصادیقی از «سابق بالخیرات» بیان شده است که در خارج بر امامان معصوم شیعه تطبیق پیدا می کند. در نتیجه، سابق بالخیرات انحصاراً امامان از عترت نبوی هستند (راد، ۱۳۹۰: ۲۲۵).

در بخش دیگری از نامهٔ امیرمؤمنان، سبقت در فضیلت و وراثت کتاب به تصریح در شأن خود ایشان تطبیق داده شده و شاخص هایی ارائه شده است که هر نوع تردیدی در شایستگی وی برای امامت دینی و خلافت سیاسی را می زداید: «شما را سزا نیست که با اهل پیشتازی و افراد بافضیلت درافتید، چراکه هرکس با ایشان منازعه کند، از روی گناه و ظلم است... شایسته ترین افراد به سرپرستی این امت از قدیم و جدید، کسی است که از همهٔ مردم به پیامبر خدا نزدیک تر بوده و از تمام امت به قرآن آشناتر و در دین آگاه تر است و نخستین فرد امت است که اسلام آورده و در جهاد از همگان برتر و در تحمل بار مسئولیت امور مردم، تواناتر و چیره دست تر است» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۳۱۸).

## ۲۳. امنای الاهی

لازمهٔ مقام نبوت و امامت، امین بودن شخص نبی و امام، دربارهٔ دین و امر الاهی است. در بخشی از نامهٔ امام حسن  این خصیصهٔ مشترک چنین آمده است: «به درستی محمد(ص) امین خدا در زمین بود، هنگامی که خدا او را به سوی خویش برد، در حالی که ما اهل بیت او هستیم. ما امنای خدا در زمینیم» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۲: ۱۲۸ و ۲۷۷؛ ۳: ۱۲؛ ۵: ۳۶). مقصود از «امین» شخص مورد اعتماد و ایمان است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴، ۱: ۲۰۹) و تفاوت آن با «مأمون» این است که امین فی نفسه ثقه است، ولی مأمون به واسطه شخصی دیگر امین قرار داده شده است (عسکری، ۱۴۰۰ق: ۲۲۳). شارحان، گسترهٔ این امانت داری امام را در دین، علم (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۳۸۶)، احکام و معارف الاهی و... می دانند. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۳: ۱۴). ملاصالح مازندرانی در شرح روایتی از امام باقر  مدار امارت را بر سه چیز می داند: اول این که، امینِ خدا بر همهٔ مردم باشد، چراکه در واقع خلیفهٔ مردم است و شایسته است با بندگان، وفق مراد خداوند برخورد کند و در هیچ چیز بر آن ها خیانت نکند؛ دوم این که، امینِ او در علوم غیبی و اسرار مختص به انبیا باشد و با زیاده و نقصان در آن به مردم خیانت نکند؛ سوم

ص: ۱۰۴

این که، امینِ خـدا بر دینی باشد که خداوند آن را برای خود پذیرفته است و آن دین را برای مردم تقریر نموده و آن را حفظ کند و همان گونه که نازل شـده تبیین نماید و احکام آن را اجرا کرده و در آن هیچ خیانتی روا ندارد. به خدا سوگند که تمام این صـفات در درجهٔ کمال در شخص امیرمؤمنان علی موجود است (ملاصالح مازندرانی، ۱۳۸۲، ۶: ۱۱۱). از این نامه ها

برمی آیـد که جهت حراست از دین الاـهی و جلوگیری از تحریف و تضـییع آن ضـروری است حکیم، امینی را هماره در میان امت داشته باشد تا میراث بان امر وی باشد.

## ۳۳. صاحبان حکمت

امام بایـد از اندیشه و منشـی حکیمانه برخوردار بوده و سیرهٔ علمی و عملی وی، مثال حکمت و نُمود حکیم باشد. این لزوم از قرآن نیز قابـل اثبـات است، زیرا در قرآن از آل ابراهیم بـا عنوان «صاحبـان حکمت» یاد شـده است (نساء: ۵۴) که به قطع، تنـاسبی با مقام نبـوت و امـامت آل ابراهیم دارد. بر اسـاس روایـات معتبر، مقصـود از آل ابراهیم، «محسودون» و بهره منـدان از ملـک عظیم در آیهٔ شریفه، ائمه(ع) هستند (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۵؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۰۵). شایان ذکر است در نامه های معصومان، آیهٔ مذکور یکی از مهم ترین استدلال های امام علی در اثبات امامت خویشتن و ردّ ادعاهای معاویه است (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۲۶۹؛ ۲۷۳؛ ۲۷۲.) ایشان در بخشـی دیگر چنین نگاشـته اند: «یا بر مردم به خاطر نعمتی که خدا از فضل خویش به آنان ارزانی داشـته، حسد می برند؟ ما مردمیم و ما همان افراد مورد حسادتیم. خداوند فرموده است: «تحقیقاً ما به خاندان ابراهیم کتاب و حکمت دادیم و به آنان ملک عظیمی بخشیدیم.» ملک عظیم این است که خدا ائمه را در میان ایشان قرار داد که اطاعت از ایشان، اطاعت از خدا و نافرمانی ایشـان، نافرمـانی خـداست و کتـاب، حکمت و نبوت را در ایشـان قرار داد. پس چرا (حسـودان) دربـارهٔ آل ابراهیم به آن (امـامت، حکمت و کتاب) اقرار دارنـد، ولی دربارهٔ آل محمـد آن را انکار می کننـد؟» (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق، ۱: ۳۱۰). پیوند حکمت و ملـک عظیم با مقام امامت در اسـتدلال علوی به آیـهٔ مـذکور، مشـهود و بی نیاز از توضـیح است. حکمت ناب منحصـر است در آل ابراهیم، و آل ابراهیم همان آل محمدنـد که خداونـد ایشان را برگزیـده و نبوت، کتاب، حکمت، علم و ایمان را در میان ایشان قرار داده است.

## ۴۳. فاتح و خاتم دین

در نامهٔ امام مجتبی به خصـیصه ای دیگر از خصایص امامت اشاره شده است. ایشان می نویسند: «به واسطهٔ ما، خداوند دین را فتح نمود و با ما آن را ختم می کند» (احمدی میانجی،

ص: ۱۰۵

۱۴۲۶ ق، ۳: ۱۲). در توضیح این خصیصه باید گفت، امامت جانشینی پیغمبر است در توضیح، تبیین و بیان دین منهای وحی (مطهری، بی تا، ۴: ۸۵۸) و روایات متعدد نبوی، از جمله حدیث ثقلین بر آن دلالت دارند. این جمله بیان گر نقش قانون گذاری امام معصوم است که به آن «ولایت تشریعی» گویند و شریعت اسلام از آغاز تا فرجام نیازمند رهبرانی الاهی بوده است تا با مراجعه به منابع علم خویش، قانون الاهی را در جامعه بگسترانند (محمدی ری شهری، ۱۳۸۷: ۶۱۲). مطابق این نقشهٔ راه، دین با پیامبر آغاز می گردد و پس از ایشان نیز همواره در جامعهٔ اسلامی ارکانی وجود دارند که دین را رواج داده و مرجعیت پاسخ گویی به سؤالات مردم باشند و در پایان نیز همین ائمه خاتم دینند و دین به امامت حضرت مهدی(عج) ختم می یابد (محمدی ری شهری، ۱۳۸۷: ۶۱۲).

## نتیجه گیری

در نامه های معصومان(ع)، نظریهٔ امامت شیعی و مؤلفه های بنیادین آن تبیین شده است. برابرِ این نصوص، امامت ناب وحیانی دارای سه مؤلفه اصلی الاهی بودن، از تبار نبوت بودن و خصایص ممتاز است. در حقیقت هریک از آن ها به ابعاد سه گانهٔ امامت در دیدگاه معصومان(ع) اشاره دارند. این مؤلفه ها شاخصی برای سنجش امامت ادعایی برخی اشخاص و جریان های سیاسی عهد معصومان است که سعی داشتند ماهیت امامت و شرایط بنیادین آن را استحاله کرده و قرائتی جدید از آن که متناسب با ویژگی های خودشان باشد، ارائه نمایند. هم چنین کارآمد در نقد شبههٔ تکاملی بودن نظریهٔ امامت است و نشان می دهد که بنیاد امامت از همان عهد علوی روشن و استوار بر اصول اعتقادی قرآنی و سنّت نبوی نظریه پردازی شده است. از این رو، نامه های معصومان(ع) افزون بر کارآمدی در مطالعات امامت پژوهی، در گفتمان شناسی امامت در عصر معصومان، تاریخ تحلیلی مسائل و شبهات امامت نیز کارآمد است. تأکید بر خصایص ویژهٔ امام در نامه های معصومان، شخصیتی ممتاز و منحصر به فرد از امام ترسیم می کند که فراتر از علمای ابرار است. اجتهاد در مقابل نص و عناد با اهل بیت(ع)، ویژگی نظریه های رقیب اهل بیت در امامت بوده و در مقابل آن نصوص قرآنی و سنّت نبوی در دیدگاه اهل بیت، از جایگاه خاصی برخوردار هستند و اثبات کنندهٔ قرآن محوری و سنّت مداری آموزهٔ امامت در این دیدگاه است.

ص: ۱۰۶

## منابع

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید، (۱۳۳۷)، شرح نهج البلاغه، محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، کتاب خانه آیت الله مرعشی.

۲. ابن بابویه، محمدبن علی، (۱۴۰۳ق)، معانی الاخبار، قم، جامعه مدرسین.

۳. ، (۱۳۶۲)، الخصال، مترجم: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.

۴. ، (۱۳۷۶)، الامالی، تهران، کتابچی.

۵. احمدی میانجی، علی، (۱۴۲۱ق)، مکاتیب الائمه(ع)، تحقیق و تصحیح : علی فرجی، قم، دارالحدیث.

۶. ازدی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۷)، کتاب الماء، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی.

۷. امینی، عبدالحسین، (۱۴۱۶ق)، الغدیر، قم، مرکز الغدیر.

۸. بحرانی, ابن میثم، (۱۳۶۲)، شرح نهج البلاغه، دفتر نشر الکتاب.

۹. ، (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

۱۰. بیهقی، قطب الدین، (۱۳۷۵)، حدائق الحقائق فی شرح نهج البلاغه، قم، بنیاد نهج البلاغه.

۱۱. ثقفی، ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، الغارات، قم، دارالکتب الاسلامی.

۱۲. جعفری، محمدتقی، (۱۳۶۸)، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۱۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱)، ادب فنای مقربان، قم، اسراء.

۱۴. حسکانی، عبیدالله، (۱۴۱۱ق)، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تهران، مجمع احیاء الثقافه الاسلامیه.

۱۵. حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، (۱۴۲۶ق)، امام شناسی، مشهد، علامه طباطبائی.

۱۶. حسینی زبیدی، محمدمرتضی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر.

۱۷. خوئی، میرزا حبیب الله، (۱۴۰۰ق)، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، تهران، مکتبه الاسلامیه.

۱۸. راد، علی، (۱۳۹۳)، «مهدویت در نگاشته های مستشرقان»، دانش نامه امام مهدی، قم، دارالحدیث.

۱۹. ، (۱۳۹۰)، مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن، تهران، سخن.

۲۰. راوندی، قطب الدین (۱۳۶۴)، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، قم، کتاب خانه آیهالله مرعشی نجفی.

۲۱. سبحانی، جعفر، (۱۳۶۴)، «مشاوره در قرآن و نهج البلاغه»، کاوشی در نهج البلاغه (مقالات کنگره سوم).

۲۲. ، (۱۴۲۸ق)، محاضرات فی الالهیات، قم، مؤسسه الإمام الصادق.

۲۳. شرف الدین، سیدعبدالحسین، (۱۳۸۳)، اجتهاد در مقابل نص، ترجمه: علی دوانی، قم، انتشارات اسلامی.

۲۴. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضایل آل محمد، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.

۲۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین.

۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصرخسرو.

۲۷. طیب، سیدعبدالحسین، (۱۳۷۸)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، اسلام.

۲۸. عسکری، سیدمرتضی، (۱۳۷۸)، عقاید اسلام در قرآن کریم، ترجمه: محمدجواد کرمی، مجمع علمی اسلامی.

ص: ۱۰۷

۲۹. عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۶۰)، «امامت از دیدگاه نهج البلاغه»، یادنامه کنگره هزاره نهج البلاغه، ص۱۱۹.

۳۰. فضل الله، سیدمحمدحسین، (۱۴۱۹ق)، من وحی القرآن، بیروت، دارالملاک للطباعه و النشر.

۳۱. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم، دارالهجره.

۳۲. قرآن کریم.

۳۳. قرشی بنایی، علی اکبر، (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب.

۳۴. کربلایی، جواد بن عباس، (۱۴۲۸ق)، الأنوار الساطعه فیشرح الزیاره الجامعه، بیروت، مؤسسه الأعلمی.

۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۴ق)، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۳۶. مادلونگ، ویلفرد، (۱۳۷۷)، جانشینی حضرت محمد(ص) پژوهشی پیرامون خلافت نخستین، مترجم: احمد نمایی و دیگران، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی.

۳۷. مازندرانی، محمدصالح، (۱۳۸۲)، شرح اصول کافی، تصحیح: ابوالحسن شعرانی، تهران، المکتبه الاسلامیه.

۳۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۳۹. ، (۱۴۰۴ق)، مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۴۰. ، (۱۴۰۶ق)، ملاذ الاخیار، مهدی رجایی، قم، کتاب خانه آیه الله مرعشی نجفی.

۴۱. محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۸۷)، تفسیر قرآن ناطق یا شرح زیارت جامعه کبیره، تهران، مشعر.

۴۲. مدرسی طباطبایی، حسین، (۱۳۸۸)، مکتب در فرایند تکامل: نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین، تهران، کویر.

۴۳. مدنی، علی خان، (۱۳۸۴)، الطراز الاول و الکناز لما علیه من لغه العرب المعول، مشهد، آل البیت لاحیاء التراث.

۴۴. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۴۵. مطهری، مرتضی، (بی تا)، مجموعه آثار، تهران، صدرا.

۴۶. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، الامالی، تصحیح: حسین استادولی و علی اکبر غفاری، قم، کنگره شیخ مفید.

۴۷. مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، داراحیاء التراث.

۴۸. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۳)، آیات الولایه فی القرآن، قم، مدرسه علی بن ابیطالب.

۴۹. مهدوی راد، محمدعلی، (۱۳۸۲)، آفاق تفسیر، تهران، هستی نما.

۵۰. موسوی، سیدعباس، (۱۳۷۶)، شرح نهج البلاغه، بیروت، دار الرسول الاکرم دارالمحجه البیضاء.

۵۱. میبدی، احمد بن محمد، (۱۳۷۱)، کشف الاسرار و عده‌الابرار، تهران، امیرکبیر.

۵۲. ناجی، عبدالجبار، (۲۰۱۱)، التشیع و الاستشراق: عرض نقدی مقارن لدراسات المستشرقین عن العقیده الشیعیه و ائمتها، بیروت، الجمل.

۵۳. هاشمی، سیدرسول و علی راد، (۱۳۹۲)، «اروی روبین و نظریه امامت موروثی شیعه»، تحقیقات کلامی، شماره ۲.

ص: ۱۰۸

## تجسم و رؤیت جنّ از منظر عقل و نقل

### اشاره

سیدغلام عباس موسوی مقدم(۱)

محمد جعفری (۲)

تاریخ دریافت: ۲۰/۰۷/۱۳۹۳

تاریخ تأیید: ۲۲/۱۰/۱۳۹۳

### چکیده

جن موجودی است مادی و جسمانی، اما با جسم لطیف که اصل اوّلی در خلقت آن ها این است که نامرئی باشند، اما در مواقعی در کالبدهای مختلف، متمثل و متجسم می شوند. تمثل جن به این معناست که در قوهٔ حس و ادراک انسان به صورت های مختلفی مرئی شوند، بدون آن که تبدل ماهیتی صورت بگیرد. و تجسم جن به این معناست که جن همچون انسان دارای کالبد جسمانی شود که قابل لمس و اشاره با حواس باشد و فضا را اشغال کند.

از آیات و روایات اسلامی به دست می آید، جنیان می توانند متمثل و حتی متجسم و قابل رؤیت شوند و مصادیق فراوانی که در نقل وارد شده است، هم تمثل و هم تجسم جن را اثبات می کند. از نظر عقلی نیز با توجه به مادهٔ اولیه خلقت جنیان، می توان این موضوع را اثبات کرد.

### واژگان کلیدی

جن، تمثل، تجسم، نقل، عقل، جسم کثیف، جسم لطیف.

---

۱- کارشناسی ارشد رشته کلام، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره). Mousavi۲۵۳ @yahoo.com

۲- استادیار موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره). Mjafari۱۲۵ @yahoo.com

ص: ۱۰۹

## مقدمه

اندیشه هایی دربارهٔ وجود نیروهای غیبی که در جریان زندگی مؤثرند، وجود دارد که غالب فرهنگ های ابتدایی و حتی بشر مدرن امروز از آن متأثر بوده و هستند. یکی از مهم ترین این اعتقادات، مسئله وجود و تأثیر «جنّ» در زندگی انسان است. جنّ از منظر قرآن، شبیه ترین موجودات به انسان است؛ یعنی موجودی دارای اختیار، ادراک، علم، مسئولیت و تکلیف. هنگامی که صحبت از جن و نحوهٔ حضور آن ها مطرح می شود، بسیاری تنها موردی که به ذهنشان خطور می کند، اشخاصی با عنوان جن گیر و یا احضارکنندگان ارواح و همزاد و رمّال ها هستند و یا با مراجعه به کتاب هایی که در این رابطه نوشته شده است، تنها به داستان سرایی های عجیب و غریب دربارهٔ تجسم جنیان برمی خوریم.

در بعد رسانه ای و به خصوص «هالیوود»، حضور و تجسم جنیان بسیار گسترده و هدف مند دنبال می شود (فیلم هایی مانند: بچهٔ رزماری، طالع نحس، جن گیر، کنستانتین، پایان روزها و...) که متأسفانه این آموزهٔ خرافی از هالیوود به برخی فیلم های ایرانی نیز رسوخ کرده است. در رسانهٔ ملی ده ها ساعت فیلم مخصوصاً در ماه مبارک رمضان از تجسم جن (شیطان) و هم نشینی آن با انسان ها پخش می شود که آن ها با ما غذا می خورند، در کنار ما می خوابند، کودکان ما را به مدرسه می رسانند، در هیبتِ یک عارف تجسم پیدا کرده و ما را هدایت می کنند و حتی تا عقد و ازدواج با آن ها پیش می رویم (سریال های اغما، سقوط یک فرشته، او یک فرشته بود و...)! این در حالی است که کمتر تحقیق مستدلی دربارهٔ نوع حضور فیزیکی جن در زندگی ما و نحوهٔ تمثل و تجسم آن ها، به بحث پرداخته است که ضرورت تحقیق در این موضوع و جای خالی آن در فضای علمی جامعه احساس می شود. موضوعی که در این تحقیق در پی آن هستیم، چگونگی رؤیت جنیان است؛ به این معنا که آیا جنیان در دیدگان ما متمثل می شوند و یا غیر از تمثل، واقعیتی به نام «تجسم» نیز وجود دارد.

## ۱. مفاهیم

### ۱۱. جنّ

بیشتر مؤلفان لغت نامه های عربی، «جنّ» را واژه ای عربی (امیدسالار، ۱۳۸۳، ۱۰: ۴۹۰۳) مشتق از ریشهٔ «ج ن ن» می دانند که در اصل به معنای «پوشش و استتار» است (گروهی از مستشرقین، ۱۹۳۳، ۷: ۱۱۱) که این معنا در بیش تر مشتقات این ریشه وجود دارد (ابن منظور،

ص: ۱۱۰ ۱۴۱۴ق، ۱۳: ۹۳؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۶: ۲۲۷؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۱۱۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۸: ۱۱۳)؛ مثلاً به «قلب» از آن رو «جنان» می گویند که در قفسهٔ سینه پنهان شده و یا به خاطر این که افکار، غم و شادی و... در قلب پنهان است (ابوحاتم رازی، ۱۹۵۸، ۲: ۱۴۷). به سپر «جُنّه»، «مِجَنّ» یا «مَجَنّه» می گویند، زیرا به کارگیرنده اش را مخفی می کند (ابوحاتم رازی، ۱۹۵۸، ۲: ۱۷۲). به باغ، مزرعه و چمن، «جنّت» و «جنّات» می گویند، به خاطر این که روی زمین را می پوشانند و به بهشت به این دلیل «جَنَّه» می گویند که به خاطر کثرت درختانش به گونه ای است که برخی، برخی دیگر را می پوشانند (رازی، ۱۴۲۹ق، ۱: ۸۲). به جنین چون در رحم مادر پنهان است، «جنین» می گویند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۳: ۹۷). به دیوانه و مجنون «الجِنَّه» می گویند، چون عقل او پوشیده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۳: ۹۷؛ ابوحاتم رازی، ۱۹۵۸، ۲: ۱۷۲) و به تعبیر راغب، مثل این که جنون حائل و مانعی بین نفس و عقل است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۰۵). هم چنین عرب به قبر و کفن «الجَنَن» می گوید، به خاطر این که میّت را می پوشاند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۳: ۹۴). گاهی به ملائک هم لفظ «الجنه» را به کار می برند، به خاطر این که از چشم مردم پوشیده است (شبلی، ۱۹۸۳: ۷۰۶).

پس با توجه به معنای لغوی این لفظ (مخفی بودن شیء از حواس)، ملائکه را نیز می توان از زمرهٔ جنیان به حساب آورد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۳: ۹۷؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۶: ۲۶۶)، همان طور که اعراب جاهلی ملائکه را به جهت پوشیدگی از نظر، جن می نامیدند (قرطبی، ۱۹۶۷، ۱۶: ۱۳۴؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ۴: ۴۷۵). بنابراین، به انواع روحانی غیر از انسان جن گفته می شود که از حواس ما پوشیده هستند و ملائکه و شیاطین داخل در جن هستند؛ به تعبیر فخر رازی (دغیم، ۲۰۰۱: ۲۲۷)، بین جنّ و ملك عموم و خصوص مطلق است [همهٔ ملائکه جن هستند، ولی هر جنّی ملك نیست] (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۰۳).

لغویان (طریحی، ۱۳۷۵، ۶: ۳۰۰؛ بروسوی، بی تا، ۱۰: ۱۸۸) واحد جنّ را «جِنّی» (فیومی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۱۱۲) مانند روم و رومی و جمعِ جنّ را «جِنَّه» (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۶۳) و «جنان» دانسته اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۶: ۲۱؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ۱: ۳۰۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۴۱۷). چنانچه در قرآن می خوانیم: «مِنَ الْجِنَّهِ وَ النَّاس»؛ چه آن شیطان از جنس جنّیان باشد و یا از نوع انسان (ناس: ۶). «وَ جَعَلُوا بَیْنَهُ وَ بَیْنَ الْجِنَّهِ نَسَباً وَ لَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّهُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ»؛ میان خدا و جنیان، نسب و خویشی قرار دادند، در صورتی که جنّیان به خوبی می دانند که [روز قیامت برای حساب و پاداش] احضار خواهند شد (صافات: ۱۵۸).

ص: ۱۱۱

برخی اسم جمع جن را «الجانّ» دانسته اند (ازهری، ۱۳۴۷ق، ۱۰: ۴۹۶؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ۷: ۲۱۱؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ۱۸: ۱۱۳) که به معنای «مار سفید» هم آمده است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۱۱۲)، زیرا در قرآن به همراه «اِنس» به کار رفته است (ابی بکر رازی، ۱۴۲۹ق: ۴۸): «فَيَوْمَئِذٍ لا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَ لا جَانٌّ»؛ و آن روز [فرشتگان] از گناه آدمیان و جنّیان نپرسند (الرحمن: ۳۹). «لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَ لا جَانٌّ»؛ پیش از آنان هیچ انس و جنّی با ایشان تماس نگرفته است (الرحمن: ۷۴).

معادل واژه جنّ در فارسی، «پری» و «دیو» است (امیدسالار، ۱۳۸۳، ۱۰: ۷۹۲؛ مروزی، ۱۳۶۱، ۱: ۳؛ زنجی سجزی، ۱۳۶۴، ۱: ۶۵) و در تفاسیر و ترجمه های کهن قرآن کریم به زبان فارسی، واژهٔ پری را معادل جنّ گذاشته اند (صدر حاسید جوادی، ۱۳۷۵، ۵: ۴۴۹). این کلمه در فارسی به اشتباه به صورت «اَجنّه» جمع بسته می شود، در حالی که «اَجنّه» جمع «جنین» است نه جن. قرآن کریم می فرماید: «وَ إِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِی بُطُونِ أُمَّهاتِکُم»؛ و در آن موقع که به صورت جنین هایی در شکم مادرانتان بودید (نجم: ۳۲).

## ۲۱. تمثل

بسیاری از لغت شناسان (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۸: ۲۲۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱۱: ۶۱۴؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۵: ۴۷۲؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۵۶۴؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ۴: ۲۹۵) واژهٔ «تمثّل» را در اصل از مادهٔ «مثول» به معنای ایستادن در برابر شخص یا چیزی می دانند و «ممثل» به چیزی می گویند که به صورت دیگری نمایان گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۳: ۳۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱: ۷۵۹). «تَمَثَّلَ» یعنی شکل و صورت یافت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴: ۱۹۶). لذا معنای «التَّمَثُّل فی الغَذَاءِ»، یعنی تغییر شکل غذا و تبدیل آن به سلول های جسم در بدن. اما «تمثل» در اصطلاح، مفهومش این است که چیزی یا شخصی صورتاً به شکل دیگری درمی آید، نه این که ماهیت و باطن آن تغییر یافته باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۴: ۳۷). به تعبیری، حقیقتِ تمثّل عبارت است از: قدرت و قوّت روحی که بتواند در وجود خود تأثّر ایجاد کرده و طبق خواستهٔ خود ظواهر خود را تغییر دهد (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۸۸؛ مصطفوی، ۱۳۸۰، ۱۳: ۳۰۲). پس تمثل، انقلاب حقیقت نیست، آن گونه که مثلاً جن، انسان شود و دوباره آن انسان جن گردد، بلکه تمثل آن است که در حیطهٔ ادراکی فرد، به صورت انسانی مشاهده شود (جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ۱۳۷۸، ۷: ۳۶۶).

به تعبیر دیگر، «تمثل» یعنی ظهور چیزی برای انسان به صورتی که آدمی با آن انس و الفت دارد ؛ مانند ظهور جبرئیل برای حضرت مریم به صورت بشری تمام عیار. به تعبیری،

ص: ۱۱۲

جبرئیل در همان حال هم که به صورت بشر تمثل یافته بود، باز فرشته بود، نه این که بشر شده باشد، بلکه فرشته ای بود به صورت بشر، و مریم او را به صورت بشر می دید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۴: ۴۸).

با این توضیح معلوم شد که منظور از تمثلِ جن و شیطان این نیست که از ماهیت حقیقی خود خارج شوند و تغییر ماهیت بدهند، بلکه به این معناست که در قوهٔ حس و ادراک انسان به صورت های مختلفی محسوس می شوند، بدون آن که تبدل ماهیتی صورت بگیرد.

## ۳۱. تجسم

«تجسم» از کلمهٔ «جسم» مشتق شده و اسم عامی است از هر چیزی که طول و عرض و عمق دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱: ۳۹۹) یا چیزی که دارای ماده باشد (تهانوی، ۱۹۹۸، ۱: ۵۶۲) و فضایی را اشغال کند و بتوان آن را با حواس پنج گانه درک کرد (سجادی، ۱۳۷۳، ۱: ۶۳۹؛ دغیم، ۱۹۹۸، ۱: ۴۱۹). پس جسم دارای شکل، وضع و مکان است که وقتی مکانی را اشغال کند، مانع از ورود جسم دیگر به آن مکان می شود؛ یعنی مانع از تداخل با جسم دیگر می گردد. پس امتداد و عدم تداخل، از معانی مقوّم جسم است که معنای سومی نیز به آن ها اضافه می شود و آن جرم است. جسم مترادف جرم است (دهخدا، ۱۳۷۷: مدخل «جسم»).

جسم را به معنای «جسد» نیز به کار برده اند که در مقابل روح قرار دارد. جسمانی منسوب به جسم است و جسمانیت به معنای مادیت است (صلیبا، ۱۳۶۶: ۲۸۳؛ جهامی، ۱۹۹۸: ۱۹۱). اما فرق جسم و جسد این است که کلمهٔ «جسد» برای جسمی به کار می رود که معمولاً دارای روح بوده، ولی فعلاً روح نداشته باشد و می توان گفت: کلمهٔ «جسم» اعم از کلمهٔ «جسد» است؛ به این معنا که کلمهٔ «جسم» شامل هر نوع جسمی می شود، اما کلمهٔ «جسد» فقط برای جسمی به کار می رود که قبلاً دارای روح بوده و فعلاً فاقد آن باشد (نجفی خمینی، ۱۳۹۸ق، ۱۲: ۱۷۷). البته خلیل بن احمد فرق دومی را بیان کرده و می گوید: جسد دارای رنگ است و به اشیایی که رنگی ندارند، مانند: آب و هوا، جسم گفته می شود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۶: ۴۸).

و منظور از «تجسم» در اصطلاح بحث ما، اصطلاحی مقابل تمثل می باشد و به این معناست که جن همچون انسان دارای کالبد جسمانی شود که قابل لمس و اشاره با حواس باشد و فضا را اشغال کند و به تعبیری مقصود از تجسم: به صورت شکل، جسم و پیکر درآمدن و جسم شدن یا صورت جسمی و فیزیکی یافتنِ جن است، به گونه ای که از کالبد و جسد برای حضور یا ظهور خویش و کارکردهایش استفاده کند.

ص: ۱۱۳

## ۲. نظریات اندیشمندان دربارهٔ جسم جنّیان

برخی معتقدنـد، جنیان اصـلاً جسم ندارنـد و فقط دارای روح هسـتند (ابوالبراء، ۲۰۰۰: ۲۷). این نظر بیشـتر منتسب به فلاسـفه است. تهانوی می گویـد: برخی فلاسـفه و ملحدان معتقدند جنیان ارواح مجردی هسـتند که می توانند در عالم تصـرف کنند و شـیطان قوهٔ متخیله است (تهانوی، ۳۷۴: ۱). میرداماد نیز جنّیان را موجوداتی مجرد، نه جسـمانی دانسـته است. وی در قبسات این گونه بیان می کنـد که: حق همـان است که حکمای اسـلام آورده انـد: جن، جسم و جسـمانی نیست، بلکه موجودی مجرد و ماهیتاً مخالف نفوس بشری است و متعلق به اجساد ناریه هوائیه است و قادر به تصرف در این عالم (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۰۴).

فخر رازی (رازی، ۱۴۲۹ق، ۳۰: ۶۶۳) آرای فلاسـفه و متکلمان را درباره ماهیت جنّ به دو دسته تقسیم کرده است: گروهی که جنّ را جسم نمی داننـد، بلکه آن را جـوهر قـائم به نفس خویش و موجودی مجرّد می داننـد و مجرد بودن جنّیـان را مـانع علم آن هـا به اخبـار و مـانع قـدرت آن هـا بر انجـام دادن کارهـای خـارق العـاده تلقی نمی کننـد و گروهی که جنّ را جسم می داننـد، امـا با هم اختلاف نظر دارند. عده ای از آنان، جنّ را جسم لطیف یا عِلْوی و عده ای دیگر، آن را جسم کثیف یا سـفلی به شمار آورده اند. از عبـارات فیلسوفـان و متکلمـان برمی آیـد که گروه اول، میان جنّ و ملک و شـیطان تفاوت جوهری قائل نیسـتند و هر سه را از حیث جوهر یکی می داننـد؛ با این بیان که اگر پاک و نورانی و نیک خواه باشـند، ملائکه انـد و همان هایند که «صالحان جنّ» نامیده می شوند و اگر ناپاک و تیره و شرور باشند، شیطانند (رازی، ۱۴۲۹ق، ۳۰: ۶۶۳؛ ملاصدرا، ۱۳۷۱، ۱: ۱۸۳ ۱۸۴).

برخی دیگر معتقدنـد جنیـان دارای جسم لطیف هسـتند. در گوهر مراد آمـده: مـذهب متکلمان آن است که ملائکه، جن و شـیاطین نیستند، مگر اجسام لطیفه که حیات عرضی دارند و لذا گاه مرئی اند و گاه نامرئی می شوند (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۳۲).

خواجه نصـیرالدین نیز از قول متکلمان و فلاسـفه این گونه می گویـد: متکلمان معتقدنـد جنیان دارای جسم لطیفنـد و لـذا قادرند به اشـکال مختلف دربیاینـد، ولی فلاسـفه و برخی معتزله منکر این موضوع هسـتند و می گوینـد اگر آن ها اجسام لطیف باشـند، دیگر قادر به انجام هیـچ کاری نیسـتند و با کوچک ترین کاری از هم می پاشـند و اگر جسم کثیف بودنـد هم ما آن ها را می دیدیم؛ اما این حرف بـاطلی است، زیرا لطـافت به معنای عـدم رنگ است، نه این که بـدن آن ها بافت (جسم) نازک باشـد (طوسـی، ۱۴۰۵ق: ۲۳۱).

ص: ۱۱۴

ابن سینا می گوید: جن موجودی زنده، هوایی، ناطق و دارای جرم شفاف است و به اشکال گوناگون متشکل می شود (ابن سینا، ۱۹۷۱، ۳: ۷). طبرسی می گوید: جنیان اجسام لطیفی هستند که دیده نمی شوند و برای دیدن آن ها به نوری برتر نیاز است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۰: ۱۵۷). ابن حزم نیز معتقد است که جسم جنیان لطیف است. او می گوید: جنیان دارای جسمی لطیف، صاف و هوایی هستند که هیچ رنگی ندارند و عنصر وجودی آن ها آتش است و آتش و هوا دو عنصری هستند که رنگ ندارند و رنگی که در آتشِ افروخته مشاهده می کنیم، به خاطر امتزاج آتش با رطوبت و چوب و... است. و اگر جنیان رنگ داشتند، با چشم آن ها را می دیدیم و اگر جسم آن ها رقیق و صاف و هوایی نبود، با لامسه حس می کردیم (ابن حزم اندلسی، ۱۴۱۶ق، ۵: ۱۳).

علامه مجلسی دربارهٔ جسمانی بودن جن دو نظر را بیان کرده و معتقد است، جنیان و حتی فرشته ها جسمانی هستند، اما جسم لطیف. وی می گوید: و به قول دوم که فرشته و جن جسم هستند، می گوییم نمی شود که آن ها جسم کثیف باشند و باید گفت جسم لطیف هستند و خدا آن ها را از ترکیبی عجیب آفریده است که به خاطر این لطافت، جدا شدن و پاره شدن و تباهی و نابودی ندارند و نفوذ جسم لطیف در ژرفای جسم کثیف، دور از ذهن نیست، چنانچه روح آدمی جسم لطیف است و در ژرفای تن نفوذ کرده است؛ و چون این معقول است، چرا بعید باشد که اجسام لطیف دیگر به درون این تن بروند؟ آیا نیست که جرم آتش درون جرم زغال روان گردد و آب گل در جسم گل است و روغن کنجد در کنجد (مجلسی، ۱۳۵۱، ۷: ۲۲۵، ۱۳۰،۱۲۹).

شیخ بهایی می گوید: ارواح جن ها در جرمی لطیف جا دارند که بیشترینِ آن آتش و هواست، چنان که در بدن آدمی غلبه با آب و خاک است (شیخ بهایی، ۱۳۶۳: ۴۲۱۴۲۲).

گروهی نیز معتقدند، اگرچه جنیان دارای جسم لطیف هستند، در بعضی مواقع به صورت جسم کثیف متجسم می شوند. فخر رازی می گوید: اگر کسی سؤال کند که چگونه معقول است که جن از آتش آفریده شده باشد، پاسخ می دهیم: خداوند قادر است که عقل و حیات را در جسم آتشین قرار دهد، همان طور که انسان در خاک قرار دارد و علاوه بر آن، جن بر صورت ناریِ خود باقی نمانده، بلکه به قدرت خداوند استحاله به نوع دیگری شده است که قابلیت حیات و زندگی را دارد، همان طور که در انسان چنین است (فخررازی، بی تا، ۱۹: ۱۸۱).

شبلی می گوید: جن دارای جسمی مرکب است؛ لذا می تواند به صورت جسم کثیف دربیاید، به خلاف نظر معتزله که می گویند جنیان دارای جسم لطیفند (شبلی، ۱۹۸۳: ۳۰). وی سپس ادامه

ص: ۱۱۵

می دهد: اما سخن معتزله که می گویند جنیان دارای جسم لطیفند و به همین دلیل ما آن ها را نمی بینیم، حرف صحیحی نیست، زیرا ما دلیل آوردیم که رقت جسم مانع دیدن نمی شود، همان طور که ما اجسام کثیف داریم، در حالی که آن ها را نمی بینیم (شبلی، ۱۹۸۳: ۳۰).

در مجموع می توان این گونه نتیجه گرفت که از نظر بیشتر متکلمان جنیان موجوداتی جسمانی با جسم لطیفند که در مواردی می توانند به صورت جسم کثیف نیز ظاهر شوند.

## ۳. دلایل نقلی بر تجسم و رؤیت جن و شیطان

### اشاره

در این که جنّ و شیطان از طریق وسوسه می توانند با انسان ارتباط برقرار کند، شکی نیست، همان گونه که در آیات مختلف قرآن همانند سورهٔ «ناس» ذکر شده است: «مِنْ شَرِّ الْوَسْواسِ الْخَنَّاسِ الَّذی یُوَسْوِسُ فی صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّهِ وَ النَّاس»؛ از زیان وسوسه گر کمین گرفته و پنهان، آن که همواره در سینه های مردم وسوسه می کند از جنّیان و آدمیان (ناس: ۴۶). اما این که به روش دیگری مثل تمثل و یا تجسم بتوانند با انسان رابطه برقرار کنند، هرچند محل اختلاف است، با توجه به آیات و روایات فراوان می توان نتیجه گرفت که تمثل و رؤیت جن و حتی تجسم جنیان، هم ثبوتاً و هم اثباتاً قابل تحقق است.

### ۱۳. آیات دالّ بر تجسم جن و شیطان

مفسران بر این باورند که در تعدادی از آیات قرآن، به تجسم ابلیس اشاره شده است که در ذیل به بررسی این آیات می پردازیم:

الف) ابلیس در چهرهٔ «سراقه بن مالک»: «وَ إِذْ زَیَّنَ لَهُمُ الشَّیْطانُ أَعْمالَهُمْ وَ قالَ لا غالِبَ لَکُمُ الْیَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَ إِنِّی جارٌ لَکُمْ فَلَمَّا تَراءَتِ الْفِئَتانِ نَکَصَ عَلی عَقِبَیْهِ وَ قالَ إِنِّی بَری ءٌ مِنْکُمْ إِنِّی أَری ما لا تَرَوْنَ إِنِّی أَخافُ الله وَ الله شَدیدُ الْعِقابِ»؛ و [یاد کنید] هنگامی را که شیطان اعمالشان را [که در راه دشمنی با پیامبر و لشکرکشی بر ضد اهل ایمان بود] در نظرشان آراست و گفت: امروز [به سبب جمعیت بسیار و آرایش جنگی شما] هیچ کس از مردمان [باایمان] پیروز شونده بر شما نیست و من پناه دهنده به شمایم، ولی زمانی که دو گروه [مؤمن و مشرک] با یکدیگر برخورد کردند، به عقب برگشت و پا به فرار گذاشت و گفت: من از شما [یاران و پیروانم] بیزارم. من چیزی را [چون نزول فرشتگان] می بینم که شما نمی بینید؛ البته من از خدا می ترسم و خدا سخت کیفر است (انفال: ۴۸).

در روایتی که بسیاری از تفاسیر (عروسی، ۱۴۱۵ق، ۲: ۱۶۲؛ طوسی، بی تا، ۵: ۱۳۶؛ گروه مترجمان، ۱۳۶۰، ۱۰: ۲۳۶؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ۹: ۱۲۸) نقل کرده اند، در شأن نزول این آیه

ص: ۱۱۶

چنین بیان شده است: قریش هنگامی که تصمیم راسخ برای حرکت به سوی میدان بدر گرفتند، از حملهٔ طایفه «بنی کنانه» بیمناک بودند، زیرا پیش تر نیز با هم خصومت داشتند. در این موقع ابلیس در چهرهٔ «سراقه بن مالک» که از سرشناس های قبیلهٔ بنی کنانه بود، به سراغ آن ها آمد و به آن ها اطمینان داد که با شما موافق و هماهنگم و کسی بر شما غالب نخواهد شد و در میدان بدر شرکت کرد؛ اما هنگامی که نزول ملائکه را مشاهده کرد، عقب نشینی نموده، فرار کرد. لشکر نیز به دنبال ضربت های سختی که از مسلمانان خورده بودند و با مشاهدهٔ کار ابلیس، پا به فرار گذاشتند و هنگامی که به مکه بازگشتند، گفتند سراقه بن مالک سبب فرار قریش شد. این سخن به گوش سراقه رسید و سوگند یاد کرد که من به هیچ وجه از این موضوع آگاهی ندارم و هنگامی که نشانه های مختلف وضع او را در میدان بدر به او یادآوری کردند، همه را انکار کرد و قسم خورد که چنین چیزی حتماً نبوده و او از مکه حرکت نکرده است. به این ترتیب معلوم شد که آن شخص سراقه بن مالک نبوده است. صاحب مجمع البیان اضافه کرده است که این روایت از امام باقر و امام صادق نیز رسیده است (گروه مترجمان، ۱۳۶۰، ۱۰: ۲۳۶).

نظیر این روایت را ابن شهرآشوب نیز از آن دو بزرگوار نقل کرده (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۱ق، ۲: ۷۵) و در معنای این دو روایت، روایات بسیاری از طرق اهل سنت از ابن عباس و غیر او نقل شده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ۱۰: ۱۴؛ فخررازی، بی تا، ۱۵: ۴۹۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۳: ۱۹۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۲: ۲۲۹؛ میبدی، ۱۳۷۱، ۴: ۵۹).

ب) ابلیس در «دارالندوه»: «وَ إِذْ یَمْکُرُ بِکَ الَّذِینَ کَفَرُوا لِیُثْبِتُوکَ أَوْ یَقْتُلُوکَ أَوْ یُخْرِجُوکَ وَ یَمْکُرُونَ»؛ و (به یاد آر) وقتی که کافران با تو مکر می کردند تا تو را به بند کشند یا به قتل رسانند یا از شهر بیرون کنند و آن ها (با تو) مکر می کنند، خدا هم (با آن ها) مکر می کند و خدا بهتر از هر کس مکر تواند کرد (انفال: ۳۰).

در تفسیر قمی (قمی، ۱۳۶۷، ۱: ۲۷۳)، درّ المنثور (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۳: ۱۸۰) و تفاسیر دیگر از ابن عباس روایت شده که در باره این آیه گفته است: قریش با خود گفتند: ایمن از این نیستیم که یکی از بزرگان قریش به دین محمد درآیند و در نتیجه مرام ما تباه گردد. لذا برای پیش گیری از چنین پیش آمدی، بی درنگ در «دارالندوه» مجلس تشکیل دادند و قانون قریشیان چنین بود که کسی داخل «دارالندوه» نمی شد، مگر این که چهل سال از عمرش گذشته باشد و چهل نفر از سران قریش گرد هم جمع شدند و ابلیس به صورت پیری سال خورده به انجمن آن ها آمد. دربان پرسید: تو کیستی؟ گفت: من پیری از اهل نجدم که

ص: ۱۱۷

هیچ گاه رأی صائبم را از شما دریغ نداشته ام و چون شنیده ام که دربارهٔ این مرد، انجمن کرده اید، آمده ام تا شما را کمک فکری کنم. دربان گفت: داخل شو! و ابلیس داخل شـد. در آن جلسه برای مقابله با پیامبر(ص) هر کس پیشـنهادی داد و ابلیس با اسـتدلال همه را رد کرد. به ناچار همگی به ابلیس گفتند: پس تو ای پیرمرد بگو که رأی چیست؟ ابلیس گفت: جز یک پیشـنهاد، هیچ علاج دیگری در کار او نیست. پرسیدند: آن پیشنهاد چیست؟ گفت: آن است که از هر قبیله ای از قبایل و طوایف عرب، یک نفر انتخاب شود، حتی یک نفر هم از بنی هاشم و این عده هر کدام یک کارد یا آهن و یا شمشـیری برداشته و نابهنگام بر سرش ریخته، همگی دفعتاً بر او ضـربه ای وارد آورند تا معلوم نشود به ضربهٔ کدام یک کشته شده و در نتیجه خونش در میان قریش متفرق و گم شود و بنی هاشم نتوانند به خون خواهی او قیام کنند، چون یک نفر از خود ایشان شـریک بوده و اگر به ناچار مطالبهٔ خون بها کردند، شما می توانیـد سه برابر آن را هم بدهیـد. گفتنـد: آری، ده برابر می دهیم. آن گاه همگی رأی پیرمرد نجـدی را پسـندیده و بر آن متفق شدنـد و از بنی هـاشم «ابولهب» عموی پیغمـبر داوطلب شـد. از طرفی جبرئیـل به رسول الله(ص) نـازل شـد و برای وی خبر آورد که قریش در دارالنـدوه اجتماع نموده و علیه تو توطئه می کننـد، و آن شب علی در بستر پیغمبر(ص) خوابید و رسول خدا(ص) شـبانه از شهر خارج شد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۹: ۱۰۶؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۹: ۱۴۹؛ زمخشری، ۲: ۲۱۶؛ عروسی، ۱۴۱۵ق، ۲: ۱۴۸).

علامه طباطبائی پس از ذکر این داسـتان چنین می گوید: و مسئله درآمدن ابلیس در آن انجمن به صورت پیرمردی از اهل نجد، در روایات از طرق شیعه و سنی آمده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۹: ۱۰۶).

ج) ابلیس و «برصـیصای عابد»: «کَمَثَلِ الشَّیْطانِ إِذْ قالَ لِلْإِنْسانِ اکْفُرْ فَلَمَّا کَفَرَ قالَ إِنِّی بَری ءٌ مِنْکَ إِنِّی أَخافُ الله رَبَّ الْعالَمین»؛ (این منافقان) در مَثَلماننـد شـیطانند که انسان را گفت: به خـدا کافر شو! پس از آن که آدمی کافر شد، به او گوید: از تو بیزارم، که من از (عقاب) پروردگار عالمیان سخت می ترسم (حشر: ۱۶).

علامه طباطبائی در شأن نزول این آیه چنین می فرماید: این قصه معروف است و به طور مختصر و یا مفصل در روایات بسیاری آمده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۹: ۳۷۲). سـپس علامه داستان را از قول درّ المنثور این گونه بیان می کند: رسول خدا(ص) فرمود: در بنی اسرائیل راهبی بود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۴: ۴۸۷). شـیطان، دختری را بیمار کرد و به دل خانواده اش انداخت که دوای درد دخترتان نزد فلان راهب است. دختر را نزد راهب بردند. او از نگه داری دختر

ص: ۱۱۸

امتناع می کرد و ایشان اصرار می کردند تا سرانجام قبول کرد و دختر نزد راهب بماند. روزی شیطان راهب را وسوسه کرد و کام گیری از او را در نظر وی زینت داد و هم چنان او را وسوسه کرد تا آن که دختر را حامله کرد. بعد از آن که دختر حامله شد، شیطان به دلش انداخت که هم اکنون رسوا خواهی شد. او را بکش و اگر خانواده اش آمدند که دختر ما چه شد، بگو دخترتان مُرد. راهب دختر را کشت و دفن کرد. از سوی دیگر، شیطان نزد خانوادهٔ دختر رفت و گفت: راهب دخترتان را حامله کرد و سپس او را کشت. خانوادهٔ دختر نزد راهب آمدند که دختر ما چه شد؟ گفت: دخترتان مُرد. خانوادهٔ دختر، راهب را دستگیر کردند. شیطان به سوی او برگشت و گفت: من بودم که جنایت تو را به خانوادهٔ دختر گزارش دادم و من بودم که تو را به این گرفتاری دچار ساختم. حال اگر هرچه گفتم اطاعت کنی، نجات می یابی. راهب قبول کرد. گفت: باید دو نوبت برایم سجده کنی. راهب دو بار برای شیطان سجده کرد و آیهٔ شریفه: «کَمَثَلِ الشَّیْطانِ إِذْ قالَ لِلْإِنْسانِ اکْفُرْ...» اشاره به این داستان دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ۱۹: ۳۷۱۳۷۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۶: ۳۰۰).

د) کار کردن جنیان برای حضرت سلیمان: «وَ مِنَ الْجِنِّ مَنْ یَعْمَلُ بَیْنَ یَدَیْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ مَنْ یَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنا نُذِقْهُ مِنْ عَذابِ السَّعِیرِ یَعْمَلُونَ لَهُ ما یَشاءُ مِنْ مَحاریبَ وَ تَماثیلَ وَ جِفانٍ کَالْجَوابِ وَ قُدُورٍ راسِیاتٍ»؛ و گروهی از جن به اذن پروردگارش نزد او کار می کردند و هر کدام از آنان از فرمان ما سرپیچی می کرد، از عذاب سوزان به او می چشاندیم. [گروه جن] برای او هرچه می خواست، می ساختند؛ از نمازخانه ها، مجسمه ها و ظروف بزرگی مانند حوض ها و دیگ هایی ثابت (سبأ: ۱۲۱۳).

داستان خدمت گزاری جنّ ها به حضرت سلیمان در آیات مختلف قرآن ذکر شده است (نمل: ۱۷۴۰؛ انبیاء: ۸۲؛ سبأ: ۱۲۱۳) که ظهور این آیات در تجسم جنّ است (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۶۸). در آیهٔ ۸۲ سورهٔ «انبیاء» چنین آمده است: «وَ مِنَ الشَّیاطینِ مَنْ یَغُوصُونَ لَهُ وَ یَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذلِکَ»؛ و نیز برخی جنیان را مسخّر سلیمان کردیم که به دریا برای او غواصی کنند و یا به کارهای دیگر در دستگاه او بپردازند. و یا در سورهٔ «نمل» از حضور جنیان در بین خدمت گزاران حضرت سلیمان چنین ذکر شده است: «قالَ عِفْریتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتیکَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقامِکَ وَ إِنِّی عَلَیْهِ لَقَوِیٌّ أَمینٌ»؛ (از آن میان) یکی از جنّیان کاردان و تیزهوش گفت: من پیش از آن که تو از جایگاه (قضاوت) خود برخیزی، آن را به حضورت آرم و من بر آوردن تخت او قادر و امینم (نمل: ۳۹).

ص: ۱۱۹

## ۲۳. روایات دالّ بر تجسم جن و شیطان

دربارهٔ تجسم و دیده شدن جنّ از لحاظ اخبار و روایات، به طور حتم جنّ، مجسم و دیده می شود (قرشی بنایی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۶۸). مُفاد برخی روایات حاکی از آن است که جنّیان می توانند به صورت حیواناتی چون مار و سگ و حتی انسان، با ظاهری عجیب و غریب درآیند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۳۹۶ و ۶: ۵۵۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۰: ۶۶، شبلی، ۱۹۸۳: ۳۶). آن ها به محضر پیامبر(ص)، علی و سایر ائمه(ع) می آمدند و به یادگیری قرآن می پرداختند و مشکلات خویش را می پرسیدند. در اصول کافی (کلینی، ۱۳۶۹، ۲: ۲۴۳) بابی تحت عنوان «جنّ به محضر ائمه(ع) می آیند و مسائل دینی خود را می پرسند» منعقد است و در این باره احادیثی نقل شده است؛ از آن جمله، سعد اسکاف می گوید: دربارهٔ بعضی از کارهای خود به منزل امام باقر رفتم. (هرچه می خواستم وارد اتاق شوم) می فرمود: عجله نکن! تا آن که آفتاب مرا سوزاند و هر جا سایه می رفت، می رفتم. ناگاه برخلاف انتظار اشخاصی از اتاق خارج شده، به سوی من آمدند و پوستین در بر کرده بودند. از کثرت عبادت لاغر شده بودند. به خدا که از سیمای زیبای آن ها، وضع خود (انتظار در هوای گرم) را فراموش کردم. چون خدمت حضرت رسیدم، به من فرمود: «گویا تو را ناراحت کردم.» عرض کردم: آری، ولی به خدا من وضع خود را فراموش کردم. اشخاصی از نزد من گذشتند، همه یک نواخت و من مردمی خوش قیافه تر از آن ها ندیده بودم. آن ها مانند ملخ های زرد بودند و عبادت لاغرشان کرده بود. فرمود: «ای سعد! آن ها را دیدی؟» گفتم: آری. فرمود: «ایشان برادران تو از طایفهٔ جن هستند.» عرض کردم: خدمت شما می آیند؟ فرمود: «آری، می آیند و مسائل دینی و حلال و حرام خود را از ما می پرسند» (کلینی، ۱۳۶۹، ۲: ۲۴۴).

و یا از «ابن جبل» نقل شده است: در خانهٔ امام صادق ایستاده بودیم که مردمی شبیه سیاه پوستان سودانی بیرون آمدند که لنگ و روپوشی در برداشتند. از امام صادق دربارهٔ آن ها پرسیدیم. فرمود: «ایشان برادران جنّ شما هستند» (کلینی، ۱۳۶۹، ۲: ۲۴۴). هم چنین سعد اسکاف می گوید: خدمت امام باقر رهسپار شدم و می خواستم اجازهٔ ورود بگیرم که دیدم جهازهای شتر در خانه صف کشیده و به ردیف است. ناگاه صداهایی برخاست و سپس مردمی عمامه به سر شبیه سودانی ها بیرون آمدند. من خدمت حضرت رسیدم و عرض کردم: قربانت! امروز به من دیر اجازه فرمودی و من اشخاصی عمامه به سر دیدم بیرون آمدند که آن ها را نشناختم. فرمود: «ندانستی آن ها چه کسانی هستند؟» عرض کردم: نه! فرمود: «آن ها برادران جنّ شما هستند که نزد ما می آیند و حلال و حرام و مسائل دینی خود را از ما می پرسند» (کلینی، ۱۳۶۹، ۲: ۲۴۵).

ص: ۱۲۰

هم چنین در منابع روایی ما، روایات بسیاری در این باره وارد شده است که محتوای برخی روایات، به موارد ذیل اشاره می کنند:

۱. کمک به شیعیان در انجام فرایضی همچون حج (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۳: ۴۵۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۵: ۲۶۲).

۲. تجسم در قالب جوانی زیبارو و یاد دادن لواط به قوم لوط (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵: ۵۴۵).

۳. تجسم به صورت زن و یاد دادن مساحقه به زنانِ قوم لوط (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵: ۵۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۰: ۲۷۸).

۴. تجسم به صورت «مغیره بن شعبه» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۶۰: ۲۳۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۷۰۴).

۵. تجسم در روز سقیفه و بیعت با دشمنان اهل بیت(ع) (کلینی، ۱۳۸۱: ۳۹۳۳۹۴).

## ۴. تبیین عقلی بر تجسم جن و شیطان

### اشاره

برای اثبات موضوع، ابتدا دربارهٔ انواع جسم مباحثی را به صورت مختصر بیان می کنیم و سپس با توجه به مباحث مطرح شده در نظر دانشمندان اسلامی مبنی بر جسمانی بودن جنّ و اجسام چندبعدی، نتیجه گیری خواهد شد.

### ۱۴. جسم کثیف و لطیف

جسم در اصطلاح فلسفی به جسمِ «کثیف» و «لطیف» تقسیم می شود. جسمِ کَثیف جسمی است که مانع از دیده شدن آن سوی خود شده و یا جلوی نفوذ نور در خود باشد و مانع رسیدن نور به آن سوی خود باشد؛ در مقابل آن، جسم لطیف است که مانع از دیده شدن آن سوی خود نشده و یا جلوی نفوذ نور در خود و رسیدنش به آن سوی خود را نگیرد (سجادی، ۱۳۷۳، ۱: ۲۴۱؛ مجمع البحوث الاسلامی، ۱۴۱۴ق: ۸۰).

دانشمندان طبیعی می گویند تنها چیزهایی قابل دیدن هستند که جسم کثیف باشند تا بتوانند نور را منعکس و پراکنده کنند. از این جهت، اجسام لطیفه مانند هوا و فرشته و جن دیده نشوند، مگر وقتی که به قالب جسم کثیف درآیند (جهامی، ۱۹۹۸: ۸۱۴).

### ۲۴. تبیین چیستی و چگونگی رؤیت و تجسم

همان گونه که پیش تر گفته شد، کالبد جن مادی است و می تواند نوعی مادهٔ رقیق و لطیف باشد که قابلیت انجام افعال بیشتر و تغییر صورت را داشته باشد، اما به هر تقدیر مادی است و مجرد نیست.

ص: ۱۲۱

توجه به این نکته ضروری است که می توان جسمی داشت که مادی اما نامحسوس باشد؛ چنان که شهید مطهری در این باره به مبحث اجسام چندبعدی اشاره کرده و می گوید:

این مسئله که آیا می شود یک شی ء جسم باشد و غیرمرئی، در علم قدیم جزء مشکلات بوده است. ولی امروز مسئله شکل دیگری پیداکرده و آن این است: جسم یعنی شیئی که دارای جوهری باشد که دارای ابعاد است(مطهری، ۱۳۸۷، ۲۷: ۵۷).

فلاسفهٔ قدیم این چنین فکر می کردند که هرچه جسم است، قابل احساس و دیدن است و هرچه قابل دیدن نیست، جسم نیست و به اصطلاح می گفتند: «مجرد از جسمانیت» است. آن گاه مجبور بودند این چنین بگویند که جن به دلیل این که دیده نمی شود، پس جسم نیست، ولی به اشکال برخورد می کردند، زیرا با برداشت های قرآن جور درنمی آید. ولی علم امروز مسائلی طرح کرده است که هیچ ضرورتی ندارد که بگوییم جن، مجرد و نامحسوس است و اساساً جسم نیست. علمای امروز به این مسئله رسیده اند که ما یک نوع جسم نداریم. علمای قدیم می گفتند یک نوع جسم بیشتر وجود ندارد و آن جسم سه بعدی است، مثل این میز که سه بعد دارد: طول، عرض، عمق. آیا ممکن است یک موجود یک بعدی، یعنی جسم یک بعدی داشته باشیم؟ یا جسم دوبعدی یا چهاربعدی یا پنج بعدی و... . باز هم فرض نمی شد مگر در بُعد زمانی که فقط ملاصدرا فرض کرد. اکنون تا چهارده بُعد جلو رفته اند، می گویند ممکن است اجسامی وجود داشته باشد که اجسام باشند و سه بعدی نباشند. اگر سه بعدی نباشد، دوبعدی یا چهاربعدی باشد، تمام احکامش فرق می کند؛ مثلاً الآن این دیوار در این جا هست؛ اگر در هم بسته باشد، امکان ندارد ما از این دیوار عبور کنیم، چون ما یک موجود سه بعدی هستیم، این دیوار هم یک واقعیت سه بعدی است؛ نمی تواند یک واقعیت سه بعدی از یک واقعیت سه بعدی دیگر عبور کند؛ اما این ها معتقدند اگر یک جسمِ دوبعدی باشد، از این دیوار عبور می کند، بدون این که دیوار شکافته شود. ما جسم سه بعدی هستیم و فقط موجودهای سه بعدی را می بینیم؛ یعنی در همین فضایی که الآن هستیم، در همین کوچه و خیابان ممکن است انواع موجودهایی باشند که با ابعاد دیگری غیر از سه بعد موجودند، ولی ما چون سه بعدی هستیم و فقط سه بعدی ها را می توانیم ببینیم، آن ها را نمی توانیم ببینیم، اما آن ها واقعیت دارند. بنابراین، جسم نامحسوس داریم. از نظر علم امروز، یک امر مسلّمی است که جسم نامحسوس هم می تواند وجود داشته باشد؛ چیزی جسم باشد و نامحسوس (مطهری، ۱۳۸۷، ۲۷: ۷۷۷۷۷۸).

هم چنین با توجه به مباحث مطرح شده در بحث جسم لطیف، اگر جسم جن را جسم لطیف بدانیم، می توان چنین نتیجه گرفت که همین جسم نامحسوس، به دلیل این که به هر حال جسم

ص: ۱۲۲

است و جسـمانیت دارد، می توانـد تجسم یابـد و از نظر عقلی امکان پـذیر است، چنانچه موارد فراوانی از تجسم بیان شده است. لذا عقلاً این فرض هیـچ اسـتبعادی ندارد که جنیان همچون انسان دارای کالبد جسـمانی شوند که قابل لمس و اشاره با حواس باشـند و فضـا را اشـغال کننـد، به گونه ای که از کالبـد و جسـد برای حضور یـا ظهور خویش و کارکردهـایش اسـتفاده کننـد و مرئی و قابل مشاهده باشند. و از سوی دیگر، اگر آن ها را دارای جسم لطیف بدانیم، می توان به عنوان مثال و از باب تشابه گفت که گویا قانون گازها بر آن ها حکومت دارد (چنانچه بخار را می توان به صورت مایع در آورد و مایع را به وسیله سـرما به حالت یـخ و جامـد در آورد) از این رو، بدن و جسم مادّی خود را می توانند مرئی یا نامرئی کنند اگر انبساط یابند، قابل مشاهده نیسـتند و می توانند سریع طی طریق نماینـد و اگر انقباض یابنـد و خود را جمع کننـد، می تواننـد تجسم پیـدا کننـد، که این فرض نیز هیچ امتناعی ندارد. و از سویی، جنیان وقتی تجسم می یابند، فاقد مادّه نیستند؛ بنابراین آثار مادّی را هم با خود دارند. پس اگر غذا بخورند یا آمیزش کنند و مانند آن، هیـچ امتنـاعی نـدارد. چنانچه در روایات اسـلامی که گزارش تجسّم های شـیاطین شـده است، این آثار را می بینیم؛ برای مثـال، عمـل قوم لوط ابتکـار و ابـداع شـیطانی بود که به شـکل جوانی تجسم یافت و برای اولین بار عمل شـنیع هم جنس بازی را به مردم آموخت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵: ۵۴۵). لـذا بـا توجه به این موارد و این که بهترین دلیل بر اثبات یک موضوع، وقوع آن است که موارد قطعی فراوانی از تجسم جنیان را تاکنون ذکر کرده ایم عقلاً هیچ بعدی در تجسم جن وجود ندارد.

در خاتمه برای تبیین بهتر موضوع، به نظریات برخی اندیشمندان در توجیه و تبیین تجسم جنیان اشاره می کنیم:

علامه حلی معتقـد است، جنیان دارای جسم لطیفنـد که قادرند خود را به اشـکال مختلف دربیاورند (حلی، ۱۳۸۶: ۵۵۵). وی سپس می گویـد: امـا بایـد دانسـته شود که وجود جسم لطیف به معنـای شـفافیت نه به معنـای رقیق بودن امر ممکنی است و محـال نیسـت (حلی، ۱۳۸۶: ۵۵۵).

شیخ مفید می گوید: ممکن است خداوند جنیان را به وضعی قرار دهد که برای مردم قابل رؤیت باشند و به شکل حیوانات درآیند، زیرا اجسام آن ها طوری رقیق است که امکان این گونه تغییر شـکل ها برای آن ها وجود دارد و در اخبار بسـیاری وارد شـده است (گروه مترجمان، ۱۳۶۰، ۱۰: ۲۳۷).

لاهیجی نیز معتقـد است، جنّیان دارای اجسام لطیف هسـتند و لـذا قادرنـد به شـکل های مختلف درآینـد و گاهی مرئی می شونـد و گاهی نه، و چون مرئی شوند، به صور و اشکال مختلف مرئی می شوند (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۳۷).

ص: ۱۲۳

غزالی می گوید: جن حیوانی است ناطق (دارای قوهٔ تعقل) که جسم دارد و می تواند به اشکال مختلف دربیاید (غزالی، ۱۹۶۰: ۲۸۵).

فخر رازی و بدرالدین شبلی نیز معتقدند با توجه به این که جنیان دارای جسم لطیفند، قادرند خود را به اشکال مختلف درآورند (رازی، ۱۴۱۱ق: ۳۲۶؛ شبلی، ۱۹۸۳: ۱۳). تفتازانی دربارهٔ رؤیت جنیان می گوید: دیدن و مشاهدهٔ جنیان را بسیاری از عقلا و اهل مکاشفه و اولیا نقل کرده اند و هیچ دلیلی بر نفی رؤیت جنیان نیست (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۳: ۳۶۷).

ملاصدرا فرایند تمثّل را این چنین شرح می دهد: فرشته و شیطان دو صورت دارند؛ صورت حقیقی و صورت اضافی، که صورت حقیقی آن دو را جز به نور نبوت، ادراک نتوان کرد، چه رسول الهی(ص) از جبرئیل خواست تا خود را بر صورت حقیقی به او بنماید، او را وعده به کوه حرا داد. در آن جا جبرئیل بر او ظاهر شد، در حالی که کرانهٔ خاور و باختر را سراسر گرفته بود. بار دیگر او را در سدرهٔ المنتهی به صورت خود مشاهده نمود. گاهی نیز او را به صورت اضافی می دید که معمولاً ممثّل به صورت «دحیهٔ کلبی» که مردی نیکوچهره و از صحابه بود، مشاهده نمود و شیطان نیز در بیداری برای آن حضرت ممثّل می گشت؛ لذا با چشم خود او را می دید و سخنش را می شنید و آن قائم مقام حقیقت صورت وی و وجود اضافی اوست (ملاصدرا، ۱۳۷۱: ۴۳۱۴۳۲).

آیهٔ الله جوادی آملی در بحث «سحر و ساحری» به مناسبت چنین می فرمایند: ...اگر ساحر یا کاهنی ادعا کند که من با ارواح یا فرشتگان یا جنیان ارتباط دارم و به همین جهت اثر خاصی را به وجود آورده ام، این ادّعا حتی برای خود وی نیز راه اثباتی ندارد؛ گرچه ثبوتاً ممکن است چنین ارتباطی برقرار شود؛ یعنی هم ارتباط با فرشتگان میسور است و هم ارتباط با جنّیان و شیاطین: «وَ إِنَّ الشَّیاطینَ لَیُوحُونَ إِلی أَوْلِیائِهِمْ لِیُجادِلُوکُمْ وَ إِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّکُمْ لَمُشْرِکُون» (انعام: ۱۲۱). «هَلْ أُنَبِّئُکُمْ عَلی مَنْ تَنَزَّلُ الشَّیاطین تَنَزَّلُ عَلی کُلِّ أَفَّاکٍ أَثیم» (شعراء: ۲۲۱۲۲۲). به بیان دیگر، کسی که ادعای رؤیت فرشته یا جن را دارد، هم احتمال دارد که با خود واقع تماس گرفته باشد و هم محتمل است که با مثال متصل و صورت مخلوق روح خود، ارتباط برقرار کرده باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۵: ۷۱۰۷۱۳)... محتمل است فرشتگانی آفریده شده باشند که همانند جنّ دارای بدن مادی و نامرئی باشند. چنین فرشته ای شبیه جنّ خواهد بود؛ یعنی در شرایط ویژه دیده می شود و با افراد خاص ارتباط برقرار می کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ۵: ۷۱۸).

رشید رضا دربارهٔ تمثل و تجسم جنّیان، مثال جالبی دارد. وی تغییر شکل جنیان را به تغییر شکل آب تشبیه می کند که همان گونه که آب بر اثر گرما و سرما به صورت های مختلف،

ص: ۱۲۴

بخار لطیف و متراکم، مایع سیال، برف و یخ درمی آید، ملائکه و جن نیز می توانند از جسم لطیف، به صورت جسم متراکم درآیند (رشید رضا، ۱۳۷۹، ۷: ۳۱۶ و ۳: ۳۰۸).

## نتیجه گیری

از نظر اسلام، جنّیان موجوداتی نامرئی و حقیقی هستند که از آتش آفریده شده اند و در حالت عادی نامرئی بوده و به چشم ما دیده نمی شونـد. در این که جنیـان از طریق وسوسه می تواننـد بـا انسان ارتباط برقرار کننـد، شـکی نیست که در آیات مختلف قرآن این موضوع بیان شده است. جنیان علاوه بر روح دارای جسم نیز هستند، اما جسمی لطیف که قابلیت تغییر شکل را دارد؛ لذا در مواردی می توانند متمثل و مرئی شوند و با توجه به نوع جسم خود می توانند در مواردی متجسم نیز شوند که ادلهٔ قرآنی و روایی فراوانی بر این موضوع صحه گذاشته و تمثل و تجسم جنّیان را بیان می کند.

هم چنین با توجه به جهان چندبعدی و جسم لطیف می توان تبیینی عقلی از تجسم جنیان ارائه نمود.

## منابع


۱. قرآن کریم.

۲. ابن اثیر جزری، ابـوالحسن علی بن ابوالکرم، (۱۳۶۷)، النهایه فی غریب الحدیث و الاثر، قم، مؤسـسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ چهارم.

۳. ابن حزم الظاهری، محمد علی، (۱۴۱۶ق)، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، بیروت، دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

۴. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، (۱۹۷۱)، الاشارات و التنبیهات، تحقیق: دکتر سلیمان دنیا، قاهره، دارالمعارف، چاپ سوم.

۵. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، (۱۳۷۹ق)، مناقب آل أبی طالب□، قم، علامه، چاپ اول.

۶. ابن عربی، محی الدین، (۱۳۶۲)، کتاب المسائل، به کوشش: سیدمحمد دامادی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دارالفکر، دار صادر، چاپ سوم.

۸. ابوالبراء، اسامه بن یاسین المعانی، (۲۰۰۰)، منهج الشرع فی بیان المس و الصرع، عمان، دارالمعانی، چاپ اول.

۹. ازهری، ابی منصور محمد بن احمد، (۱۳۴۷ق)، تهذیب اللغه، قاهره، الدارالمصریه.

۱۰. امید سالار، محمود، (۱۳۸۳)، دانش نامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دائره المعارف الاسلامی، چاپ اول.

ص: ۱۲۵


۱۱. امید، مسعود، (۱۳۷۲)، «عالم مثال یا واسطه»، کیهان اندیشه، ش ۵۱.

۱۲. بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۱۳ق)، مدینه معاجز الأئمه الإثنی عشر و دلائل الحجعلی البشر، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیه، چاپ اول.

۱۳. ، (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بعثت، چاپ اول.

۱۴. بروسوی، اسماعیل حقی، (بی تا)، تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر.

۱۵. تفتازانی، سعدالدین، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی، چاپ اول.

۱۶. تهانوی، محمدعلی، (۱۹۹۶)، کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.

۱۷. ، (۱۹۹۸)، موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.

۱۸. جهامی، جیرار، (۱۹۹۸)، موسوعه مصطلحات الفلسفه عند العرب، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.

۱۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، سیره پیامبران در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول.

۲۰. حُر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، تفصیل وسائل الشیعه إلی تحصیل مسائل الشریعه، مؤسسه آل البیت، چاپ اول.

۲۱. حسینی تهرانی، سیدمحمدحسین، (۱۴۲۱ق)، نور ملکوت قرآن، مشهد، نور، چاپ دوم.

۲۲. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دارالفکر.

۲۳. دغیم، سمیح، (۱۹۹۶)، موسوعه مصطلحات علم المنطق عند العرب، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.

۲۴. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران.

۲۵. رازی، ابوحاتم، (۱۹۵۸)، الزینه فی الکلمات الاسلامیه العربیه، قاهره، المکتبه التجاریه الکبری، چاپ دوم.

۲۶. رازی، فخرالدین محمد، (۱۴۱۱ق)، المحصل، عمان، دارالرازی، چاپ اول.

۲۷. رازی، محمد بن ابی بکر بن عبدالقادر، (۱۴۲۹ق)، مختار الصحاح، بیروت، دارالفکر.

۲۸. پ، (بی تا)، تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)، قاهره، دار احیاء کتب العربی، چاپ دوم.

۲۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، تحقیق صفوان عدنان داودی،بیروت، دار القلم، چاپ اول.

۳۰. رشید رضا، محمد، (۱۳۷۹ق)، تفسیر المنار، قاهره، مطبعه الحجازیه، چاپ دوم.

۳۱. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ سوم.

۳۲. زنجی سجزی، محمودبن عمر، (۱۳۶۴)، مهذّب الاسماء فی مرتّب الحروف و الاشیاء، تهران، محمدحسین مصطفوی.

۳۳. سجادی، سیدجعفر، (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ سوم.

ص: ۱۲۶

۳۴. سیده المرسی (ابن سیده)، علی بن اسماعیل، (۱۴۲۱ق)، المحکم و المحیط الاعظم، بیروت، عبدالحمید هنداوی.

۳۵. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتاب خانه آیه الله مرعشی نجفی.

۳۶. شبلی، بدرالدین محمد بن عبدالله، (۱۹۸۳)، آکام المرجان فی غرائب الاخبار و الاحکام الجان، قاهره، المکتبه القرآن.

۳۷. شریف لاهیجی، محمد بن علی، (۱۳۷۳)، تفسیر شریف لاهیجی، تهران، چاپ اول.

۳۸. شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۱۴ق)، فتح القدیر، بیروت، دارالکلم الطیب.

۳۹. شیخ بهایی، بهاءالدین محمد عاملی، (۱۳۶۳)، کشکول، ترجمه: بهمن رازانی، تهران، ارسطو.

۴۰. شیرازی، قطب الدین، (بی تا)، شرح حکمت الاشراق، تهران، بیداد، چاپ سنگی.

۴۱. صدر حاسید جوادی، احمد، (۱۳۷۵)، دائره المعارف تشیع، تهران، شهید سعید محبی.

۴۲. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۸)، اسفار، قم، مکتبه المصطفوی.

۴۳. ، (۱۳۷۱)، ترجمه مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، تهران، مولی، چاپ دوم.

۴۴. صلیبا، جمیل، (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، ترجمه: منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، حکمت، چاپ اول.

۴۵. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۶۲)، نهایه الحکمه، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۴۶. ، (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ترجمه: سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.

۴۷. طبری، محمد بن جریر، (۱۹۵۴)، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر طبری)، قاهره، مصطفی البابی الحلبی، چاپ دوم.

۴۸. ، (۱۳۶۳)، تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوک)، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر.

۴۹. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران، مرتضوی، چاپ سوم.

۵۰. طوسی، ابوجعفر محمدبن محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۵۱. ، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، بیروت، دارالاضوا، چاپ دوم.

۵۲. عبدالوهاب، حسین، (بی تا)، عیون المعجزات، قم، مکتبه الداوری، چاپ اول.

۵۳. عروسی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، تفسیر نورالثقلین، قم، اسماعیلیان، چاپ چهارم.

۵۴. عسقلانی، ابن حجر، (۱۹۹۶)، شرح صحیح البخاری المسمی فتح الباری، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۵۵. غزالی، ابوحامد، (۱۹۶۰)، معیار العلم، تحقیق: سلیمان دنیا، قاهره، دارالمعارف.

۵۶. فاراب، ابونصر، (۱۳۸۱)، فصوص الحکمه و شرحه، الشرح، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.

۵۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، قم، هجرت، چاپ دوم.

۵۸. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر، قم، مؤسسه دارالهجره، چاپ دوم.

۵۹. قرشی بنایی، علی اکبر، (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ ششم.

ص: ۱۲۷

۶۰. قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد انصاری، (۱۹۶۷)، الجامع لِاحکامِ القرآن و المُبَین لِما تَضَمّنه مِن السُّنّه و آی الفُرقان (تفسیر قرطبی)، قاهره، دارالکاتب العربی، چاپ سوم.

۶۱. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷)، تفسیر القمی، قم، دارالکتاب، چاپ چهارم.

۶۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۹)، اصول الکافی، ترجمه: سیدجواد مصطفوی، تهران، کتاب فروشی علمیه اسلامیه، چاپ اول.

۶۳. ، (۱۳۸۱)، بهشت کافی (ترجمه روضه کافی)، ترجمه: حمیدرضا آژیر، قم، سرور، چاپ اول.

۶۴. ، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.

۶۵. گروه مترجمان، (۱۳۶۰)، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، فراهانی، چاپ اول.

۶۶. گروهی از مستشرقین، (۱۹۳۳)، دائره المعارف الاسلامیه، ترجمه: محمد ثابت الفندی و دیگران، قاهره، بی نا.

۶۷. لاهیجی، فیاض، (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران، سایه، چاپ اول.

۶۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۵۱)، آسمان و جهان (ترجمه کتاب السماء و العالم بحارالأنوار، جلد ۵۴، ترجمه: محمدباقر کمره ای، تهران، اسلامیه، چاپ اول.

۶۹. ، (۱۴۰۳ق)، بحارالأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، چاپ دوم.

۷۰. مجمع البحوث الاسلامی، (۱۴۱۴ق)، شرح المصطلحات الفلسفیه، مشهد، مجمع البحوث الاسلامی، چاپ اول.

۷۱. مروزی، محمد بن منصور، (۱۳۶۱)، الدرر فی الترجمان، تهران، محمدسرور مولائی.

۷۲. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۹)، «نقد نظریه ملاصدرا درباره معاد»، سمات، ش ۱.

۷۳. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.

۷۴. مصطفوی، حسن، (۱۳۸۰)، تفسیر روشن، تهران، مرکز نشر کتاب، چاپ اول.

۷۵. مطهر حلی (علامه حلی)، ابومنصور جمال الدین، (۱۳۸۶)، معار الفهم فی شرح النظم، قم، دلیل ما، چاپ اول.

۷۶. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۷)، مجموعه آثار، قم و تهران، صدرا، چاپ پنجم.

۷۷. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ اول.

۷۸. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد، (۱۹۹۱)، المعتمد فی اصول الدین، لندن، الهدی.

۷۹. میبدی، احمد بن ابی سعد رشیدالدین (۱۳۷۱)، کشف الأسرار و عده الأبرار، تهران، امیرکبیر، چاپ پنجم.

۸۰. میرداماد، محمدباقر بن محمد، (۱۳۶۷)، القبسات، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.

۸۱. نجفی خمینی، محمد جواد، (۱۳۹۸ق)، تفسیر آسان، تهران، اسلامیه، چاپ اول.

ص: ۱۲۸

## چکیده عربی مقالات

التعقل و التدین، دفاع عن التقارن

السیدعلی الطالقانی (۱)

وفقاً لدعوی بعض المعاصرین من المتفتحین ثقافیاً فإن التعقل و المعنویات من الضرورات البشریه التی لایمکن اغفالها و غض الطرف عنها، فی حین أن التدین لیس من ضرورات البشریه فحسب، بل إنه مانع عن تأمین بعض المتطلبات أیضاً، فالتدین لایجتمع مع التعقل. و لما لایمکننا غض الطرف عن التعقل فلامناص لنا عن ترک المعنویات الناجمه عن التدین. المقال الحاضر نحاول دراسه جانب واحد من هذه الدعوی، وهو امتناع اجتماع التدین مع التعقل، و سنوضح أن التدین بمعناه العام بالنسبه الی التعقل و عدمه نسبته واحده، علی الرغم من أن التدین یستدعی الطاعه المطلقه، إلاـ أنه لایستدعی الطاعه العمیاء و التی لاتبتنی علی الأسس، و الذی لایجتمع مع التعقل هو الطاعه العمیاء التی لاتعتمد أساساً معیناً، لاالطاعه المحضه.

الألفاظ المحوریه

التعقل، المعنویه، التدین، الطاعه، التفتح الفکری.

---

۱- عضو الهیئه العلمیه فی المرکز الآخوند الخراسانی التخصصی (مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزه العلمیه).

ص: ۱۲۹

استخدام العقل فی استنباط التعالیم الکلامیه من وجهه نظر الفاضل المقداد

رضا برنجکار(۱)

مهدی سالکی(۲)

إن الـدراسه المنهجیه لعلم الکلام هی من الأبحاث الضـروریه فی الأوساط العلمیه المعاصـره و التی لم تحظ بالاهتمام المطلوب حتی الآن. و یسـتعین متکلمو الامامیه بمنهجی العقل و النقل فی اسـتنباط التعالیم الدینیه و الدفاع عنها. المقال الحاضـر یتعرض لدراسه هذه المسـألة بنهـج تحلیلی لمؤلفـات الفاضل المقـداد الکلامیه، لنری أنه کیف یسـتخدم العقل فی اسـتنباط التعالیم الکلامیه. و سـنری أنه یتعـاطی مع العقـل باعتبـاره مصـدراً و باعتبـاره أداه لخـدمه النقل أیضاً. و إن نهـج العقل النظری الأکثر اسـتخداماً فی اسـتنباط التعالیم المذکوره هو کشف الملازمات، و العقل العملی الأکثر استخداماً هو الحسن و القبح العقلی. و فی مجال استنباط العقل فی نطاق النقل نجد أن الفاضل المقداد یستخدم النهج الوصفی و إضفاء الوثاقه للنقل، مضافاً للإجابه عن الشبهات من خلاله.

الألفاظ المحوریه

النهج العقلی، الاستنباط، الفاضل المقداد، العقل العملی، العقل النظری، العقل الاستنباطی.

---

۱- دکتور فی جامعه طهران.

۲- طالب دکتوراه فی جامعه طهران.

ص: ۱۳۰

دراسه و نقد آراء الدکتور عابد الجابری فی خصوص المهدویه

حمزهعلی اسلامی نسب (۱)

علیرضا آل بویه(۲)

الدکتور «محمدعابد الجابری» مفکر عربی معاصر له مؤلفات کثیره و متنوعه، و بها حاز علی منزله مرموقه بین العرب و الغربیین. و قد خاض البحث فی التراث الإیرانی و الیونانی و الصوفی و الإسلامی الخالص و العربی الخالص؛ بهدف التخلص مما تواجهه الأمه العربیه من توترات، و یری أن جذور التخلفات التی أصابت الأمه العربیه ترجع الی الفکر و التراث الإیرانی (اردشیر)، و أن أفراداً نظیر عبدالله بن سبأ، و المختار و الیمنیین استطاعوا من خلال النفوذ فی الإسلام أن یبثوا الفکر الإیرانی و الاسرائیلیات مثل المهدویه و الرجعه و الوصایه فی إطار التشیع و أن یروجوها بین المسلمین. المقال الحاضر یتناول خصوص مسأله المهدویه فی أفکار «محمد عابد الجابری». و یبین من خلال استعراضه تقریراً دقیقاً للمهدویه فی فکر الجابری، أخطاء هذا المفکر و زلاته و ادعاءاته الفاقده للدعامه العلمیه و استنتاجاته الناقصه و التی تعتمد علی مصادر اهل السنه.

الألفاظ المحوریه

عابد الجابری، عبدالله بن سبأ، المختار، التشیع، المهدویه.

---

۱- طالب ماجستیر/ فرع الاخلاق/ جامعه قم. islaminasab@hotmail.com

۲- دکتور فی معهد العلوم و الثقافه الاسلامیه. alireza.alebouyeh@gmail.com

ص: ۱۳۱

معنی الحیاه، أهمیه و أداء النبوه

محمدمهدی القائمی الامیری (۱)

تلعب النبوه دوراً هاماً و أساسیاً فی منح الحیاه البشریه المعنی المطلوب، و هذا خاص بالنبوه و الانبیاء، فلیس بإمکان أی منهج بشری أو قوه عقلیه أن تمنح الحیاه الجدیده بعد الموت صبغه معینه و ترسمها و تعرضها للبشریه، و تری أن دور الدنیا بمنزله المقدمه لتأمین السعاده الأبدیه فی العالم الأخروی، و بهذا فإنها تجعل الحیاه الدنیویه هادفه، و تبث النشاط و روح الأمل فی هذه الحیاه. و من خلال تفسیر بعض الظواهر کالموت و الشرور بتفسیر واقعی تبث روح الأمل فی حیاه البشریه. و من خلال توصیتها بعدم التعلق بالدنیا و الاتصال بالمبدأ الأعلی تبث فی حیاته الهدوء و الطمأنینه، و تنجیه من الغربه، و تحدّ من اضطرابه النفسی. و من خلال ترسیخ نظام الأسره و ایجاد الأواصر الاجتماعیه و رفع الخلافات القومیه تهیئ له حیاه اجتماعیه هادفه تقرن له الکمال و السعاده.

الألفاظ المحوریه

النبوه، الحیاهالطیبه، معنیالحیاه، الرضا، الخلود.

---

۱- دکتور فی جامعه المصطفی العالمیه.

ص: ۱۳۲

استعمال «الرسول» و «النبی» فی العقائد الاسلامیه

عبدالمجید طالب تاش(۱)

اختلاف البیان القرآنی فی ذکر الأنبیاء بالعنوانین التالیین: «الرسول» و «النبی» صار سبباً لإبراز العلماء آراءهم بشأن هذا الاختلاف فی التعبیر. و قد درسنا هذه المسأله فی الآیات و الروایات و النصوص الکلامیه، و توصلنا الی أن الاستعمال القرآنی یلحظهما بشکل واحد. و عثرنا علی روایات مرویه عن الأئمه(ع) تدل علی أن النبی یسمع صوت الملک و یراه فی المنام، و أما الرسول فإنه یراه فی الیقظه، ولهذا فإن النسبه بینهما هی العموم و الخصوص المطلق. و من القرن الثالث باعتباره أول تاریخ عثرنا علیه لبیان الفرق بین اللفظین المذکورین اشتهر أن النسبه بینهما هی العموم و الخصوص المطلق و وفق معیار الشریعه المقدسه هو الکتاب و المعجزه. و السبب لهذا الاختلاف هو اختلاف الدواعی و المبانی لأقوال الأئمه(ع)، إلا أنه لایزال یواجه المعارضه من قبل بعض المتأخرین. و یری آیه الله الشیخ المصباح الیزدی تبعاً لقول العلامه الطباطبائی أن الاختلاف بینهما هو فی إتمام الحجه فی الرسول، إلا أننا نری عدم وفاء استدلاله بذلک.

الألفاظ المحوریه

النبی، الرسول، الوحی، ملک الوحی، العقائد الإسلامیه.

---

۱- دکتور فی الجامعه الحره فرع کرج.

ص: ۱۳۳

العناصر الاساسیه للإمامه فی رسائل المعصومین من الامام علی و حتی الامام الباقر

علی راد(۱)

فاطمه شریعتی الکمال آبادی(۲)

التراث المکتوب للمعصومین(ع) له أهمیه بـالغه باعتبـاره ببیـان نفس المعصوم و مکتوبـاً بنـانه فی الکشف عن آراء أهل البیت(ع) فی المجالات المختلفه من المعارف الـدینیه. کما تعـد هذه الرسائل معیاراً لتقییم النصوص الأخری. و إن رسائل المعصومین(ع) من جمله التراث المکتوب الـذی أغفـل و لم یحظ بالاهتمـام المطلوب فی دراسه أبحاث الإمامه. المقال الحاضـر یحلل الأبعاد المختلفه للإمامه بالاعتمـاد علی رسائل الامام علی و حتی الامـام الباقر. و علی ضوء هـذه النصوص فـإن للامـامه مفهوماً ذو أبعاد عدیـده، لاینفک بعضها عن البعض الآخر. و إن من لوازم قیاده الأمه التحلی بالأوصاف الالهیه و الصفات النبویه و الصفات الشخصیه البارزه.

الألفاظ المحوریه

الامامه، مکاتیب الائمه(ع)، نصوص الامامه، النظریه الکلامیه.

---

۱- دکتور فی جامعه طهران (فردیس فارابی). Ali.rad@ut.ac.ir

۲- طالب دکتوراه فی علوم القرآن و الحدیث جامعه اصفهان.

ص: ۱۳۴

تجسم الجن و رؤیته ممن منظار العقل و النقل

السید غلام عباس الموسوی مقدم(۱)

محمد الجعفری(۲)

الجن موجود مـادی ذو جسم، إلاـ أن جسـمه لطیف، و الأصـل الأولی فی خلقه هو أنه غیر مرئی، إلا أنه قـد یتجسم و یتمثل فی بعض الأحیـان و الظروف. و المراد بتمثـل الجن هو أنه یمکن لحواس الإنسان إدراکه بأشـکال مختلفه دون أن تتغیر حقیقته. و التجسم بهـذا المعنی (أن یکون جسـماً، و یشـغل حیزاً، و یکون مرئیـاً) یمکن اسـتنباطه من الآیـات و الروایات الاسـلامیه. فبإمکان الجن أن یتمثل و یتجسم بحیث تمکن رؤیته، و النمـاذج الکثیره المنقوله فی الروایـات تثبت إمکـان التجسم و التمثل معاً. و یمکن إثبات ذلک باللحاظ العقلی ایضاً إذا ما لوحظت الماده الأولی لخلق الجن.

الألفاظ المحوریه

الجن، التمثل، التجسم، النقل، العقل، الجسم الکثیف، الجسم اللطیف.

---

۱– ماجستیر فی علم الکلام فی مؤسسه الامام الخمینی التعلیمیه البحثیه. Mousavi۲۵۳@yahoo.com

۲– دکتور فی مؤسسه الامام الخمینی التعلیمیه البحثیه. Mjafari۱۲۵@yahoo.com

ص: ۱۳۵

## چکیده انگلیسی مقالات

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Islamic Theology Association

Islamic Seminary (Hawza) of Qum

Vol.۳, No.۹, July-August ۲۰۱۵

,Proprietor: Islamic Theology Association

(Qum Seminary (Hawza

Manager: Hadi Sadeqi

Editor-in-Cheif: Reza Berenjkar

Editorial Manager: Mousa Eshkevari

Editor: Ramin Babagolzadeh

Translated to Arabic by: Heidar Masjedi

Translated to English by: Seyed Lutfullah Jalali

Layout: Masoumeh Norouzi

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

Address: Islamic Theology Association, Islamic

,Seminary (Hawza), First Left Alley, Alley No.۲

Jomhoori Eslami Boulevard, Qum, Iran

PO Box: ۳۷۶۵-۱۳۳

Telephon: ۰۰۹۸-۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

Tsms: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

Site: www.tkalam.ir / www.ikq.ir

Email: Info@Tkalam.ir / Info@Ikq.ir

Price: ۸۰۰۰۰ Rials

ص: ۱

فرم اشتراک فصلنامه علمی پژوهشی

استاد و پژوهشگر محترم! در صورت تمایل به خرید و مطالعه مداوم و منظم فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی، که حاوی تتبع، یافته ها، دیدگاه ها و نظریات علمی اساتید، طلاب و دانشجویان گرامی است، فرم زیر را تکمیل و به نشانی دفتر مجله؛ قم، بلوار امین، ابتدای بلوار جمهوری اسلامی، کوچه۲ ، فرعی اول سمت چپ، ساختمان انجمن های علمی حوزه، طبقه دوم، انجمن کلام اسلامی حوزه ارسال نمایید. صندوق پستی: ۱۳۳ – ۳۷۱۶۵

........................................................................................................................

نام خانوادگی: ............................................................. نام: .......................................

تحصیلات: ...................... شغل: ............................ سن: .....................................

استان: ............................ شهرستان: ...................... شهر: ...................................

نشانی: ...........................................................................................................

پلاک: .......................... کدپستی: ..........................................................................

تلفن: ............................. کد شهر: ...................... تلفن همراه: ...........................

لطفاً تعداد ............. نسخه فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی را از شماره ......... دوره ......... تا شماره ......... دوره ......... به نشانی بالا ارسال نمایید.

بهای اشتراک:

۱. یک ساله (۴ شماره در سال) ۳۲۰/۰۰۰ ریال

۲. تک شماره ۸۰/۰۰۰ ریال

مبالغ مربوط به حق اشتراک مجلات درخواستی را به حساب شماره ۰۱۰۹۴۱۲۵۹۸۰۰۸ نزد بانک ملی ایران به نام مجله علمی پژوهشی تحقیقات کلامی واریز و اصل فیش بانکی را به پیوست این فرم ارسال نمایید.

یادآوری:

۱. تا اطلاع ثانوی هزینه ارسال فصلنامه بر عهده انجمن می باشد.

۲. جهت اشتراک در فصلنامه، از طریق سایت مجله www.Tkalam.ir می توانید اقدام نمایید.

ص: ۲

# Abstracts

## :Rationality and Religiosity

## A Defense of their Accompaniment

Seyed Ali Taleghani

(۱)

According to the claim of some contemporary intellectuals rationality and spirituality are among the non-ignorable needs of mankind; while religiosity not only is not a human need, but also is an obstacle against the encounter of some human needs. Religiosity is not consistent with rationality; and, because one can't give up rationality, inevitably one must put aside the religion-based spirituality. In this concise article, only one part of this claim is examined: the claim of inconsistency of religiosity with rationality. It will be explained that religiosity in its universal meaning, is neutral in relation to rationality and irrationality. Although religiosity demands complete obedience, it does not demand a blindly and unreasoned obedience. What is inconsistent with rationality, is a blindly and unreasoned obedience, not a complete obedience.

.Keywords: rationality, spirituality, religiosity, obedience, intellectualism

---

۱- A faculty member of the Professional Center of Akhund Khorasani (the Office of Islamic Preaching of The Seminary).

ص: ۳

The Usage of Reason to Inference the Kalami Teachings

from the Viewpoint of Fadel al-Meqdad

Reza Berenjkar

(۱)

Mehdi Saleki

(۲)

Methodical study of Kalam (Islamic theology) is one of the needed discussions in the nowadays scholarly society that was not yet considered sufficiently. The Imami theologians had used the two rational and narrative methods to inference the religious teachings and to defend them. With an analytic approach to the Kalami works of Fadel al-Meqdad, this article examines the question that what usages of reason he had used to inference the Kalami teachings. Fadel al-Meqdad used reason both as a source and as a means serving narrations. The most usable method in theoretical reason in inference of teachings is to discover the implications, and in practical reason, is the rational good and evil (al-husn wal-qubh al-'aqlian). By using the methods of description and granting authenticity to narration, Fadel al-Meqdad uses the inferential function of reason in the realm of narration as well as answering the misgivings.

Keywords: rational method, inference, Fadel al-Meqdad, practical reason, theoretical reason, inferential reason.

---

۱- Professor of Tehran University.

۲- Doctoral student of Tehran University.

ص: ۴

The Examination and Criticism of the Viewpoint of

Dr. Muhammad Abed al-Jaberi on Mahdawiyyah

HamzaAli EslamiNasab

(۱)

Alireza Alebouyeh

(۲)

Dr. Muhammad Abed al-Jaberi is one of the contemporary Arab Thinkers that, with his numerous and different compilations, could take a considerable place in both Arabic and western worlds. In order to go out the crises in the Arabian world, he examined the five heritages of Iran, Greece, Sufism, pure Islamic and the pure Arabian, and maintained that all the retardations of the Arabian world are rooted in the thoughts of Iranian (Ardshir) heritance, and people like Abdullah ibn Saba', Mokhtar ibn Abu 'Ubayd and the Yemenites, infiltrating in Islam, could preach the Iranian and Israelite teachings such as Mahdawiyyah, Raj'ah (Retuning of the dead to the world), Wisayah (executorship) etc. in the form of Shi'ism. In this paper, only the issue of Mahdawiyyah, considering its importance, is examined in the al-Jaberi's thought and in addition to an exact report of the teaching of Mahdawyyah in al-Jaberi's works, his mistakes, slips, claims of no evidences, and his incomplete presuppositions were shown on the basis of the Sunni authentic sources.

Keywords: Muhammad Abed al-Jaberi, Abdullah ibn Saba', Mokhtar, Shi'ism, Mahdawyyah.

---

۱- MA educated in Ethics at Qom University. islaminasab@hotmail.com

۲ - Assistant professor of The Islamic Sciences and Culture Academy. alireza.alebouyeh@gmail.com

ص: ۵

# The Meaning of Life, Necessity and the Function of Prophecy

MohammadMahdi Qaemi Amiri

(۱)

Prophecy has an essential role in giving meaning to the human life and this role is solely belongs to prophecy and prophets. No human school and no intellectual force have the ability to draw a picture of a new life after death and grant it to human beings; to count this world as preparedness in order to secure the eternal and after-life happiness and therefore make the life meaningful; to increase hope and joy of life, and, with meaningful ways towards life such as realistic interpretation of death and evils, give hope to human's life; with giving advice to not depend on this world, and to have peaceful life in the shadow of God, reduce man's anxieties; with establishment of the family system and with creation of social solidarity and removing of racial and ethnic disorders, create a collective .purposeful life and accompany humans with perfection and happiness

.Keywords: prophecy, purified life, meaning of life, satisfaction, mortality

---

۱- Assistant professor of Al-Mustafa International University.

ص: ۶

"The Usage of "Messenger" and "Prophet

in the Islamic Beliefs

Abd ul-Majid TalebTash

(۱)

The way the Holy Qur'an spoke of the prophets in two titles of "Messenger" (rasul) and "prophet" (nabi) brought about the Muslim scholars utterances about the differences between the two. We examined this issue in Quranic verses, narrations and Kalami texts. From the Qur'anic expressions, one could find their similarity. According to some narrations of the Imams (p.b.u.t.), "prophet" (nabi) hears the sound of the angel of revelation or dreams the angel, but "Messenger" (rasul) can see him in awakening. Thus their logical relation is absolute generality and specialty. From a period in the third/tenth century, it had been popular that their logical relation is absolute generality and specialty with the criteria of Shari'a, revealed book and miracle. The source of this distinguish is the kind of the Imams' mission and the bases of their speech, that, of course, has been disagreed by some latters. On the basis of Allamah Tabatabaei's view, Ayatullah Mesbah Yazdi, maintains that the distinction is that "Messenger" (rasul) terminates the excuses; .but we believe that his argumentation is insufficient

Keywords: prophet (nabi), Messenger (rasul), revelation, the angel of revelation, Islamic .beliefs

---

۱- Assistant professor of The Azad Islamic University, Karaj Unit.

ص: ۷

The Fundamental Components of Imamah

:in the Imams Letters

(.From Imam 'Ali to Imam al-Baqer (p.b.u.t

Ali Rad

(۱)

Fatima Shariati Kamalabadi

(۲)

Because the written heritage of the infallible Imams (p.b.u.t.) was written by themselves' statement and dictate, it is of a twofold importance in discovering the Ahl ul-Bayt's Views in various areas of religious knowledge. These writings counted as a measure to evaluate the authenticity of other propositions and texts. The infallibles' letters are among the written but ignored heritance which was not be so considered in the Imamah studies. In this research, the aspects of Imamah were analyzed on the basis of the letter of Imam 'Ali (p.b.u.h.) to Imam al-Baqer (p.b.u.h.). According to these texts, Imamah is a multi-dimension concept which its dimensions are separable. The Ommah's leadership demands the leader to have divinely attributes, to have the Prophet's characteristics and .to possess considerable personal attributes

Keywords: Imamah, the Imams' letters, the Imamah's narrative evidences, Kalami .theory

---

۱- Assistant professor of Tehran University (Pardise Farabi). Ali.rad@ut.ac.ir

۲- Doctoral student of the Qur'an and Hadith discipline at Isfahan University.

ص: ۸

# Embodiment and Vision of Demon from the Viewpoint of Reason and Narration

Sayyed GholamAbbas Musavimuqaddam

(۱)

Mohammad Ja'fari

(۲)

Demon is a material and bodily being; but with soft body that the early rule in their creation is that they are invisible; but in some cases they embody and could be seen in different molds and frames. The visibility of demons means that they will be visible in the man's faculty of sense and understanding, without any changings in their nature. And their embodiment means that, like the human beings, the demons take bodily molds that could be touched and referred to by the senses, and occupy the space. The Islamic verses and narrations show that the demons can be visible and even can be embodied. Many cases that narrated in narrations prove both the embodiment and visibility of demons. Rationally, considering the early mater of the demons' creation, one can prove .this issue

.Keywords: Demon, embodiment, visibility, narration, reason, hard body, soft body

---

MA of the Kalam discipline of The Imam Khomeini Education and Research Ins. – ۱
Mousavi۲۵۳@yahoo.com

Assistant Professor of The Imam Khomeini Education and Research Ins. – ۲
Mjafari۱۲۵@yahoo.com

ص: ۹

## درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول
وب سایت: www.ghbook.ir
ایمیل: Info@ghbook.ir
تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹
دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱
بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹
امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹





برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹